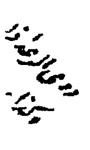
تفسير قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا ... ذكره صاحب الكشاف ... في التفسير حيث روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من مات على حب آل محمد مات شهيدا ... قوله من مات على حب آل محمد مات على السنة والجماعة فهذا يدل على ان اهل السنة ... التقاة من آل محمد ... واما التسمية باهل السنة ... كما اظهر ذلك فاضلهم ابن خلكان في كتاب وفيات الاعيان ... حيث قال ... انتهى

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابرهيم في تلك الاسم سميا ورفعهم الى طور الطاعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل السنة والجماعة الملتبسين باهل السنة والجماعة فاشرق نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق ولينا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكرا لا يزال غصنه بالزيادة جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشيا وندفع بها صولة الطاغوت ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا وقربه نجيا واختار له ابن عمه وكاشف غمه وصيا ووليا فقرره يوم الغدير بالنص في شانه نصا جليا قائلا من كنت مولاه فهذا علي مولاه صلى الله عليهما الصلاة ما ان بها المؤمنون يوم العطش ريا ويجوز بها الى جنة المأوى حليا وعيشا نضيا اما بعد فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وشتات من السبل والناس كانوا حيارى في فلوات الشبهات سكارى من نشوات الجهل والشهوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون على الخمر والميسر والانصاب والازلام يخرجون في تيه الالحاد والغي ويسيرون في كفران من نعمه لا يجزى يرغبون في شباب الاعجاب ينكرون عن استماع الخطاب اتباع طريق الصدق والصواب فكشف الله تعالى برسوله طريق الحق واوضح لهم منهج الصدق فاسلم القلب ليشوقها الى نور الانوار وتخوفه من دخول النار واستسلم الكبير رغبة في الرسول الجبار لما سمع من اذلك عن رؤسهم من الاخبار او رهبة عن عضاده بعضا حتى يكفي الكفار والذين معه اشداء على الكفار فاسرعوا بجبولهم على توشيح النفاق وترشح السفاق بيتهم كانت قلوبهم والله يعلم ما يكن صدورهم وانه فاتهم الذل وتنح السبيل فدار واعليهم كو من الناس سبيل فاشرب الاقبل عن حب المجلس عليه الرجيل وازمع على التحويل فقال الجلاس فيما يتبعون ذلك الكاس على الساقي الذي لا يفاضلوا بالناس وافاه في غدير خم من كاس من كنت مولاه فعلي مولاه فصح عليه عمرو ومن تابعه جل من حضر وجبا لما ادعل صاحب الكاس وانتفى اثر ذلك الانفاس خرج الاعيان من الكمين وضعفوا وصية الرسول الامين فلشوا الكاس الذي عليهم ادير ونقضوا ونكثوا عهد الغدير وتبعة الامير فسقاهم حبا لجا وعقد اللواء كاس الهوى فاعرضوا عن اسنان الالهام مليا وتركوه نسيا منسيا واصا جلا عهدهم ربنا وتمد سعتهم هبا منبثا واجزاءهم الدفين وينهيهم الى ان عادوا الى الخلاف الاول وارتدوا على اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم والبخاري والحميدي وجوابهم فهدموا اركان الشرع واكنافه وكسروا اضلاع الدين وقطعوا اكتافه وهضموا حق اهل البيت ولم يلحقهم به مخافة ومنعوا ارث فاطمة من غير ان ياخذهم فيها رحمة ولا رافة انتصبوا من غاية الجهل والجلافة على الخلافة وعضها انكال جبلة وجرانة مضمو الخالي عن العلم والشرافة المملوء من الجهل والكثافة فلم يزل كانوا يا تا الله مترصدين بنبيه والحق رد ما لهم فاستتر ابرهم فلما قبلوا فيتسلوا ما يبتغون وكان لي ما ذكرنا من القصة اشار عباس عتبة بن ابي لهب الهاشمي عند وقوع الرزية بقوله شعر ما كنت احسب هذا الامر منصرفا عن هاشم ثم منها عن ابي حسن ان لو كانوا عادوا الى العدوان ان الذين اسر لهم ان يعدلوا لو يعدلوا الا عن الايمان عضبوا امير المؤمنين كانه ما كانت امير الملك المملكة لطنوبها التحول ولهوزوا بها بها طغاما على قرآن وقال الملك والنقض والابرام والغضب والنصب لا هفضاعته سنبعد عن اقوام صرفوا اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام ولبسوا اوله ردة كسرى في الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسى عند توجهه الى الطور اعظم من هذا الفتور والفطور انه قد ارتد جمهور اصحابه

من بنی اسرائیل فضلوا واضلوا السبیل حق واقتفوا السامری فی عبادة العجل وعبدوا ائمة الضلال وبدلوا الوصی وقعدوه بالبیت والخیل وغدروا من بیت اعلی السلام
انه قال یقع فی امتی ما وقع فی امة موسی من قبل حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة والنعل بالنعل فضلوا واضلوا انفسهم المائرة مدة امتداد من الائمة رضعت الجفا والغدر
بالنالسة صحتها علی بجمیع اجناسها الائمة ونفوا اشتراط النص والعصمة فی الائمة لیتیسر لکل خلف من الکافة تمسک المخالفة بلا توجیه ملامة وتوبیخ
مخافة عن الکافة وجعلوا ذلک من الاصول المطاعة واهم مقالات المتسمین باهل السنة والجماعة لا جرم کل من جاء بعدهم منتقضا للسلطنة والامارة
مع خلوه عن العصمة والعدالة بادر الی تعظیم علماء المتسمین باهل السنة واشباههم ومال الی تکریم شأنهم وترویج مقالاتهم وابغضوا علماء
الشیعة الحاکمین ببطلانهم القائلین بعدم صحة خلافتهم فقد کان لهذه الفرقة الناجیة خصما عظیما جهلاء سفهاء واعداء اشداء عن اقویاء
اقویاء اولی السیف والسنان والبغض والشنآن والزور والبهتان والبغی والعدوان والکفر والطغیان الذی فاویهم من نتایج الاحقاد الجاهلیة و
الاضغان البدریة التی یتوارثونها بالعصبیة عداوة لمولانا امیر المؤمنین ووصی رسول رب العالمین امام البررة وقاتل الکفرة والفجرة ولاولاده السادة
المعصومین والائمة الهداة المظلومین ولهذا کانوا فی اکثر الاعصار مختفین فی زاویة التقیة متوقعین عن علو لقصرهم نزول البلیة الی ان وفق الله
السلطان الفاضل الفاضل السعید غیاث الدین اولجایتو محمد خدابنده نوّر الله برهانه بخلع قلادة التقلید وکشف الحق ونهج الصدق بالتامل الصادق
والنظر السدید فنقل ولاء عن مذهب الحنفی الذی نشأ فیه من الصغر الی مذهب الشافعی الذی کان اقل شناعة من المذاهب الاخر لما ظهر له
من مناظرة وللصدر جهان البخاری الحنفی مع المولی نظام الدین عبد الملک المراغی الشافعی بطلان کلا المذهبین واطلع علی مجمل من حقیقة مذهب الشیعة
فی البین حکم باحضار علماء الامامیة من الامصار واختار من بینهم لمناظرة الاعیان الشیخ الاجل المتفق لعلامة تاج ادب العمامة حجة الخاصة علی
العامة لسان المتکلمین سلطان الحکماء المتأخرین جامع المعقول والمنقول المجتهد فی الفروع والاصول الذی نطق الحق علی لسانه ولاح الصدق فی
من بنانه آیة الله فی العالمین جمال الحق والحقیقة حسن الشیخ المؤید فی استنباط الحکم الملی بالتأیید القطری الجلی سدید الدین یوسف المطهر الحلی الحله الله
فی جوار النبی صلی الله علیه واله الکرام من حلل رحمته وحلی اصطفائه فناظرهم العلامة واثبت علیهم بالبراهین العقلیة والحجج النقلیة بطلان مذاهبهم العامیة وحقیة
مذهب الامامیة علی وجه تمنوا ان یکونوا احجارا او شجرا وبهتوا کانهم التقموا احجارا ثم اکد ذلک بتصنیف الکتاب المستطاب المزیل للارتیاب الموسوم
بکشف الحق ونهج الصدق والتوابت عند السلطان والامراء والعساکر وجم غفیر من العلماء والاکابر الی التزام المذهب الحق وزینوا الخطبة والسکة باسامی الائمة
المعصومین الذین هم بالخلافة اولی واحق وکان المعاصرون والمناظرون للمصنف العلامة خلق کثیر من علماء العامة کالمولی قطب الدین الشیرازی وعمر الکاتبی القزوینی
واحمد محمد الکیشی ورکن الدین العمیدی الموصلی والمولی نظام الدین المذکور وغیرهم من الموالی والصدور ولم یتعرض هؤلاء الافاضل بجواب ذلک الکتاب
المستطاب مع اشتماله علی قدح اسلافهم وامثالهم ونقض ما اعتمدوا علیه من دلائلهم حذرا عن ظهور زیادة لجاجهم واعوجاجهم وخبائث الطائع
النافرین علی تشویه احتجاجهم ثم لما وصل ذلک الکتاب الذی لا ریب فیه الی نظر الفضول السفیه المعد ومرتفع خفافیش ظلمة العمی خواجه فضل بن
روزبهان الذی یخرج فضله من فیه خلع العذار ولم یتأس بجبال امامه قبل العار وطوی الکشح عن الحیاء وطفی النفس عن لوم واستشهد نفسها
الملام بجسارة وجرأة علی المصنف العلامة الامام وزین بخیف کلامه بالشتم وربک الکلام کانه قد نزل علیه نزول الضیف علی اقوام لیام صحا ملوما
بغیر ما یلیق به من الاجلال والاکرام وکانما اشار المولوی المعنوی الی مثل هذا الخفاش المحروم عن رؤیة الانوار المرجوم الظالم المظلوم المحبوس فی ظلام
الجهل والاستکبار فی مقابلة نیر براهین العلامة الذی کان فی عالم العلوم کالشمس فی نصف النهار بقوله فی المثنوی المعنوی از همه محروم تر خفاش
بود که عدو آفتاب فاش بود نی تواند در مصافش زخم خورد نی بنفرین تاندش مهجور کرد دشمنی کبری بجد خویش کیر تا بود ممکن که
گردانی اسیر قطره با قلزم چه استیزه کند ابله است او ریش خود بر میکند یا عدو آفتاب من بد عنا ای عدوی آفتاب آفتاب و کان
اسمع من لسان حال ذلک العلم العلامة الی هذا الجاهل الجالب علی نفسه الملامة السالب للعافیة والسلامة نظم ای مگس عرصه سیمرغ نه جولانگه تست

عرض خود میبری و زحمت ما میداری هیهات هیهات این هو من المبارزة مع فرسان الکلام والمعاضة مع الید التمام این الثریا من الثری والنعامة من الکری
اطرق کری اطرق کری ان النعامة فی القری فهو فیما قرن به کلام المص من النقض والقدح وذیل من الشرح المقصور علی الکلم والجرح قد ظلم
الظلمة بالنور وعقب نعم الزبور بدوی الزنبور واقابل شوها حسنا ونظر الی حورا بعین عوراء بل نظم خرزة فی سلک اللآلی ودفع عن جمال
عین الکمال ولعله جعل هذا النقض والابرام والجرح والایلام انتقاما لما جری علی اصحابه واضرابها من الفشل التام عند طلوع صبح السلطنة العلیة
وظهور نیر الدولة المؤیدة الصفویة الموسویة انار الله براهینهم الجلیة فاستولی علیه الحقد الناشئ عن مصیبة الاهل والاصحاب وغطی عین بصیرته
عن رؤیة الحق والصواب حتی نظر فی شأن کلام المص بعین غیر صحیحة وارتاب فی مقدمات ما حققه صریحة کما قیل اذا لم یکن للمرء عین صحیحة فلا غرو ان
یرتاب الصبح مسفر وها انا بتوفیق الله تعالی انبه علی بطلان ما اورده علی المص العلامة من القدح والملامة وابین انه من الجهل فی بحر عمیق
وبدوام الحریق حقیق وان شبهاته اضعف من احتجاجه علی حقیة الجبت والطاغوت وادلته اوهن من بیوت العنکبوت وما ویلات ملاحدة
الموت واوضح انه فیما اتی به تعصبا وغلوا واستکبارا وعلوا لم یات ببرهان یتخذ عدوا ولم یعن عضدا الا وعضدا ولعمری لو تصدی لنا صاحبه وکشف ما عنه
غیر خاف علی من له ادنی مناسبة بحقائق هذا المذهب الشریف فلم یکن لنا حاجة الی تلقی شرحه الکثیف بالرد والتزییف لکن لما صار ذلک الشرح

الذين برقوا على الكفرة وملاذى لتعصب للباطل عصبا وعرقة تحذ والخفض النصب لانفسهم حلوا وشهوة فذبحوا الحق وتهوا الباطل

ان الباطل كان زهوقا حامدا لله تعالى ثانيا والصلوة على النبي محمد العربية ثانيا فالحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب

وحده والصلوة على من لا نبي بعده واله المعصومين الذين طهرهم الله تطهيرا وصحبه الذين اعدائهم برقم ونقده ثم انا لما انتهى الشارح الجارح الى

خطبة الله تعالى خطبة شرحه الاشارة الى جفنه مذهب اصحابه المتسمين باهل السنة والجماعة وبطلان مذهب غيرهم واتبعناه نقلها واستصحابا

نقلها فنقول انه افتتح على شاكلة العامة الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتفرد بالكبرياء والرفعة والمتعالي المتفرد

بابداع الكون في كمل نظام واجل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من نوع اهل البراعة فعجزوا الخول في حجر العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة

احمده على ما تفضل به من كرائم الاجور على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب

عن وجوه مناهجهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من

خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله عليه واله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق

واتمه المكاشفة عن هدى الى انقياد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلم والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحبه

النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله موالاتهم في سوق الاخرة خير البضاعة مادام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما

بعد فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه واله حين تراكم الاهوا الباطلة وتصادم الاراء العاطلة والناس هائمون في معسكر

حندس ليل الضلال العيس بين الاوثان يحرقون للاذقان يتعبدونها بالغدو والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسلكهم الى مراتع الحق

رحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم بايضاح الحق الى السنن البيضاء فوضح للملة منارها واعلم اثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة

المارد بن هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبغي وان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب

لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا هم كانوا لرسول الله صلى الله

عليه واله الكرش والعيبة حين كان بعضهم شيبة فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين رجوعه

اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يطعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم وبكل قبيح ينسبونهم تو يل لهذه الفئة الباغية

يخطئون العصبة المرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية هذا الوجوه وانا لشكل مكروه ثم ان زماننا قد ابدى من الغرائب ما لو ان الحالم

في رؤياه لهاله من وكر الجفن نومه ولو شاهده يقظان في يومه لا عكر من ظلام الهموم يومه وقد شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على

البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان واختيار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وان

الشخوص من وطني اصفهان حتى حططت الرحل بقاسان غاذيا على ان لا ياخذ حيفي القرار ولا يضاجعني الارض بقرار حتى استوكر مربعا من مرابع الاسلام

لم يبق في هذه الزمان صيته مولاء الكيا واستوطن مدينة اتخذها دار هجرتي ومستقر رحلي يكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها شي

من البدعة والالحاد ناشية واتمسك بسنة النبي المرضيين واعبد ربي حتى ياتيني اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد امم

سديد وقد قال رسول الله من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد فلما استقر بي كائن بمدينة قاسان اتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات

المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه في ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد

خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان وان فشوا البدعة وتبع نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة

الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وذكر في مفتتح ذلك

الكتاب نحاول ابانة الفاظها الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة

وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وحوز الاخرة واقتناء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء

الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهائم ان الجمال سال الجمل من اين تخرج

قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك النظيف وخفك اللطيف فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهو غائص

في منابذ المطاعن وغريق في حشوش الضغائن فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وندعو لك الحسبس كيف سول له واملى له وكثر في انشاء الباطل على زعم الحق

املائه ومن الغرائب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء وبدور

سماء الاجتبا ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث غياض البسالة وغيوث دياض الانالة واشباه ضامر السماحة وخزان

نفود

نحو الامشفوات من الاعلام الشوامخ في الارشاد والهداية وتحمل الآثار والروايات في اقوالهم والذراري وهم كانما على رؤوسهم شعرة من العالمين ولا ... علوا وسما
طويل الفخر والشرف فاقوا العالمين في نشر الهدى كرما ... خلا من جملة الشرف ... تلقاهم في غداة الروع اذ رجفت اكناف لكانهم من
رهبته مثل البيوت التي لا هوا ... تمارعها حماشة النفس اسبالها السلف بنو علي وهم للمصطفى حقا لخلاف صد ... من اشرف السلف وهذه
الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى
الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامامية ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحد النحرير من جملتهم
لا يشوبها ولا يشوبه ... اثاره وهو المعتمد المأمون في النقل وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام
ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز قد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة فقال الراوي
فقال السائل اتقول هكذا فوثب الامام من مكانه فقال نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدقه الله في الدنيا والاخرة
هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال
ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك لان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وكذا كانت امها حدابة الاخرى
من اولاد ابي بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده
عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى ابائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد اباءه لا قدمني الله ان لم اقدمه
انتهى وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن يجيء كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام
الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وباثارهم
مهتدون فنسأل الله العصمة عن التعصب في انشاء الطريق وتيسر الرفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رأيت
ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء
بهم ووضع في هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن مسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص
الكتاب وبالغ في هذا اقصى المبالغة ولم يبلغنا ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب صنعه لذلك وذلك الاعراض
يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكره في كلام بالغ الركاكة في
على شاكلة كلام المتعربة من عوام حله وبغداد وتشبث باوطانه وهجنة لغوية يلوح من مخايله كوطانات جهلة اهل السواد كما اشار واضح غير خفي
على اهل الفطانات والوجه الثاني ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وتشهير ما حقه الاعراض عنه ولم يكن داعية
دينية تدعوا الى ذلك لرد لسلامة الزمان عن افة البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضي الله عنهم انهم لا يخوضون في
التصانيف الا لضرورة الدين لا يصبغون بالمداد شباب الاقلام الا لفصل الدين او واقع على جيوب حلل الاسلام ولما اطلعت
على مضامين ذلك الكتاب تاملت فيما سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم في البلاد حتى قصد واصحاب اثار
كتب السنة غسلها وتخريقها بل تمزيقها وتحريقها حدثتني نفسي بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال بالغون بعد هذا
في تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستند المذهب الفاسد ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد ويظهرون على
الناس ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف اراء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويحتجون على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية
فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك تحتم على وراثة المفروض على ان انقد كلام ذلك الرجل في ذلك
الكتاب واقابل في كل مسألة من العلوم الثلاثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا الحقيقة تلك المسألة وابين فيه حقيقة مذهب اهل السنة
والجماعة في تلك المسألة وارد عليه ما يكون باطلا وعن حلية الحق التصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف وقد
اردنا ولا ان نذكر حاصل كلامه في كل مسألة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ويتبين
الى باطله نقضه ورده ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه وبعبارته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يأمنون علماء السنة وربما
يتمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان اثار التعصب والغرض في تطويلات عباراته ظاهرة
فاذا نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا ممن قصد تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان حداني الى ذكر كلامه في
ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسأل ان يجعل سعيي مشكورا وعلى الوجه خالصا مبرورا وان يجعل هذا التحقيق لي ذخيرة نافعة في يعيني ويشفع لي
يوم القيامة عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب وللتأدب في اظهار الحق احسن التأدب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا الشارع
في المقصود متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام انشاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل انه نعم الكفيل وانه اولى
لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لهما بما هو مقصود الاصل مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه
برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب التفسير والمعاني ونحوها من العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة مشير الى ان الاجر والثواب فضل

[illegible] قول بان الله له الحقيقة فلو ثبت بان كل ما يصدر من ائمة الزيدية [illegible]
والمعتزلة [illegible] جوزوا ان الله تعالى خالق الخير والشر خلق جوهرة مخلوق شهوته وتمكنه من المشتهى وكان الفعل الذي يترتب عليه الحريق القبيح كما
نفسه [illegible] التسبيح الشيعة الفرع [illegible] ذلك [illegible] لا حجة لنا ثورة على اهل البيت عليهم السلام [illegible] بالتعيين [illegible]
بعينها [illegible] فقالوا بالامامة [illegible] وحده على الطاعات [illegible] الوجوب على نفسه [illegible] فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب
التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى [illegible] كما زعم الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لانه يرجع
الى صدور بعض الاشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي
الشافعي في بعض رسائله اي وجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا لكنهم [illegible] بوجوب [illegible] الانبياء على الله تعالى وهو وجوب [illegible] خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة وبسببه الفضل الذي
يخلق الله عقيبه [illegible] بذلك الطريق [illegible] لو لم يكن جري العادة واجبا عليه تعالى لم يكن معتدا به شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة
وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا [illegible] جملة منه فيما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمون باهل السنة والجماعة ففيه منع خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل
الشيء على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلاله عليه بالحديث ستفترق [illegible] مدفوع اذ بعد تسليم [illegible]
من تعيينه عليه السلام الفرقة الواحدة الناجية بنحو تعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب
اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعض مبهم او معين لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة يكون ح ان كل من اتبع ما اتفق عليه مجموع اصحابي فهو الناجي
وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون مبنيا دليلا صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور بحيث يتابعه وابن هذا من ذاك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة
لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من تبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر لم يكن
من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلاثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون من غير اهل النجاة
لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلام وبني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار والمقداد
وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيره ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن فرقة اهل النجاة ولا سبيل
الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يترائى من روايتهم عنه
صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من تبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين
منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي
تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون اتباع عائشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوه على الحق وان يكون المقتول
من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معاوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام ثم عاد في نصفه وحارب عليا عليه السلام في نصرة معاوية
لكان في الحالين جميعا مهتديا بالحق والتوالي باسرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك
المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده المعصومون عليهم السلام كما سيتضح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان
تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في العقائد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث يدل عليهم لا لهم كما قو
به العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا وتزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والباقية هالكة لكون كل حزب بما
لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل يدل على ان طريقتهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله
واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وان تشبثاتهم بمجرد الحديث لا يدل على هذا المطلوب بالدلالات الثلاث ولو تشبثوا في ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ولنا ههنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع
اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى الشارح الناصب من قوله لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة
فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان المقام وتنكير لفظ الطائفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة
[illegible] اهل السنة ظاهر وايضا احتمال الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمر عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متمكنين
على ارائك الامن ورغد الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلان [illegible] السيف
والسنان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين في القرآن الحديث

التصرف بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون للزوم تكذيب القران المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي من ان بني اسرائيل
كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم يجلسون يتحدثون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل بحبيب النجار مؤمن آل يس
فانهم وطؤوه حتى خرج امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدي راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر بالمنشار والحسين بن علي ع احد سيدي شباب
اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا قد قتل امام الناصب في صحبه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا الامام وهزموا اصحابه كانوا منصورين
فلم يكن امامهم واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذا ان في زماننا قد استولى فئة من اصحاب البدعة على البلاد واشاعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابه من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على
قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه بمؤمنين بل انما المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم واولئك
حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام
انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل البيت ع لتبادرهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع
استعماله في شانهم عليهم السلام وكذا يفهم منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم لهذه الفرقة وليس لاعاديهم لو ارتفعوا الى
السما سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معاوية وجماعته لعنة الله عليه الذين سنوا سب علي ع واجتمعوا عليه فلما انقطع دابر دولة الشجرة
الملعونة الاموية وآل الملوك العباسية المبغضين للاموية اولوا ذلك خوفا منهم ومن شيوع هذه الفرقة بسنة النبي وجماعته ثم الفقرة المذكورة
بقوله وهدى الى انتهاج الحق وكشف الصدق اتباعه انما يناسب في شان طائفة الشيعة الذين صنف عالمهم العلامة اعلى الله مقامه الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له ادنى تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام
الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة مشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول ص عند النجوى و
بحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سيجيء من النصوص والاحاديث المأثورة وصرح بمضمونها
ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة حيث قال شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم تغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت عليه
الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا واما قوله بعدما يعبدون
الاصنام ويخرون للاذقان سجدا الخ فهو مشعر بعنوان حال ائمته وخلفائه في عبادة الاصنام الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد ذكر من سبح في كفه الحصا من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصى وضرب العصا بالاسلام كما اشتهر من
مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فندب لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين الى قوله
ثم هاجروا واعتبر مصدق المقصود صورة ان مصداق الصادقين المهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم اليه مشوبة بالاغراض الدنيوية والاعراض
الزائلة الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله ع من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها وامراة
ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انه لما هاجر النبي ص هاجر بعض اصحابه
لله ولرسوله وهاجر بعض لاجل الدنيا وهاجر رجل لامراة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي ص هذا الحديث فلذا كبر لاهل الاعتبار وتوجها
لمن ليس له الا ذكارا انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع بينهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة
محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة انشاء الله تعالى واما الوصف بالكرش والعيبة فانما ورد عن النبي
في شان الانصار الذين نعتوا بجبلة الاخيار وكانوا رجعوا الى علي ع اخيرا فلا نصيب للمنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله
فاثنى الله تعالى عليهم في مجيده كما برر ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القران ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفوه تعالى ورضاه
عنهم وايضا الرضا الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعد ما اخبر بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث
على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله
عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فان الله تعالى
يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعة اليهم مدفوع بان الله لم يجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء الثلثة الذين
فضلهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبت باختيار طائفة من الصحابة بل ببيعة
عمر وحده وامامة عمر ثبت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك الطائفة
وبيعة عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم وقع بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة ان جماعة
يلعنونهم ويشتمونهم وينسبونهم الى الخروج ان اراد بان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد انهم
يلعنون بعض الصحابة ممن اعتقدوا انه ظهر بعد وفاة النبي ص ارتدادهم فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية ولهم في هذا اسوة حسنة
بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعة ذلك واستحبابه بقوله

اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين واللعن في الاخبار وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه
الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان
خبرا لم يكن مطابقا للواقع لعدم المطابقة في خبره تعالى وقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه لعن ابا سفيان وعن علي عليه السلام انه كان يلعن في الصفين معاوية وعمرو بن
العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او تاسى بفعل نبيه ووصيه عليهما السلام كان عمله مقرونا بالاخلاص
مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ما يرادف اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى ولا مشاحة في التسمية كما مر وان اراد بهما الفحش الذي هو القذع من
العرض والتعيير بمثل الزنا والابنة وامثالهما ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر فضلا عن مسلم
او متظاهر بالاسلام نعم ما اشتهر بين المتسمين باهل السنة والجماعة لتنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم
واللعن حتى يتبادر من قولهم ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو دأب عوام السوقية والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل
الصحابة ولا جلهم بل نلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت عليهم السلام ونتقرب بذلك الى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجر التبليغ
اولهما الاستحالة ان يجتمع الضدان ويحل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب
ثم قوله فويل لهذه الفئة الباغية التي يتخطون العصبة ويضيعون حقوق من ... الا ان اسبابا قصد من جملة ذلك كناية عن الشيعة لان لفظة الفئة الباغية
سمة قد اختص بها اصحاب معاوية الباغي امام هذا الشارح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج على علي عليه السلام وقدح في عصمته وامامته فهو انسب بان يكون
لقب الشارح الناصب علامة ثم في قوله من الغرائب ما طار ... من وكر الجفن ... تطويل وركاكة لا يخفى ولو قال من الغرائب
ما طار من نشأة البدع عن وكار دروس اهل السنة لكان اولى واخصر فانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبونه فقد اكف منه على ما نقلوا من
لطائف صاحب الشريعة ... انه لما سئل عن حكم تلك الحشيشة اجاب بان الكف منه واجب ولا ريب في ان طارة هذه النشأة عن وسمهم اشد ثبته عليهم
من طائفة نومهم ثم قوله وقد شاع فيما بين نشر من فحا البدع نسبوا الى اصل البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين ... كلام فيه اشتباه
والتباس اذ لا يخفى ان مرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك شبهة الشيعة حجة وللمتسمين
باهل السنة والجماعة عنها اسمهم واعلى متابعتهما ابدعه خلفاؤهم الثلاثة في دين الله تعالى وزعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان
التقية من اصل ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشية من الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموه من بدع الشيعة قولهم
حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان وانعكس القضية بانكار الاول ونحو التالي من بدع عمر كما سيجيء بيانه انشاء الله
ثم ومن البدايع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمين باهل السنة والجماعة يعدلون عنهما
الى التياسر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من ملاعين اليهود
وامّا قوله ولم يبق غير ... هؤلاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من رضي في دينه بمتابعة تيمي ... رذل
كرابيسي معلم للصبيان لا يعرف ابا ولا كلالة من القرآن وعدوي دني ابنه فظ غليظ جاهل اعترف بان ربات الحجال افقه منه واما الشيعة
فقد استعولى دينهم ... من اجمع على علمه وطهارته وكرامته وشرف علمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهدى وسفن النجاة الذي ورد
فيهم ان المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش
اي الفريقين احق بالامن ثم ما روى من قول النبي من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فساد الامة وظهور الفتنة في زمن بني امية وبني العباس وغيرهم ممن ولي رقاب الناس بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين
المنزهين عن الكذب وسائر الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوعات ماخوذة من غير ملاحظة ما يناسبه من
الصحاح والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل قدما كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس الهلالي فان سليم قال لامير
المؤمنين عليه السلام اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن والاحاديث عن نبي الله صلى الله عليه وآله غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت
منهم ورايت في ايدي الناس شيئا كثيرة من تفسير القرآن ومن الاحاديث من نبي الله انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن بارائهم قال فاقبل علي فقال لقد سألت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله على عهده حتى قام خطيبا فقال
ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم
خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا
منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ورآه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى الائمة الضلال
والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا

والمروق

٢ نادر

عصمه الله فهذا الأربعة ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه
ويقول أنا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون أنه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو أنه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله شيئا أمر به ثم نهى عنه
وهو لا يعلم أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو علم أنه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون إذ سمعوه
منه أنه منسوخ لرفضوه وآخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسول الله مبغض للكذب خوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله لم ينسه بل حفظ
ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فإن أمر النبي مثل القرآن
ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القرآن
وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فاشتبه على من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله فيحمله السامع
ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لأجله فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس كل أصحاب رسول الله
كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى أن كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي والطاري فيسأل رسول الله وأنا كل
يوم دخلت عليه وكل ليلة دخلة عليه فيخليني فيها أدور معه حيث دار وقد علم أصحاب رسول الله أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس
غيري فربما كان في بيتي وكنت إذا دخلت عليه بعض منازله أخلاني وأقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري وإذا أتاني للخلوة معي في منزلي
لم يقم عني فاطمة ولا أحدا من بني وكنت إذا سألته أجابني وإذا سكتّ وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله آية من القرآن إلا
أقرأنيها وأملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله أن يملأ
قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بأبي أنت وأمي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم أنس شيئا ولم يفتني شيء لم أكتبه أفتتخوف علي النسيان
فيما بعد فقال لا لست أتخوف النسيان والجهل انتهى كلامه وأما قوله والناس على دين ملوكهم إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه فيه إنما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والشذوذ دون أصحابه الذين افتخر
بكثرتهم وعمومهم وأنهم السواد الأعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع إليه كما لا يخفى وأما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب أنه
حاول بيان ألفاظها الحقوين وبيان أخطاء الفرقة الناجية من أهل السنة التي فضله بها أن المص قد سيتره حاول بيان أخطاء أهل السنة مع وصفه إياهم
بأنهم الفرقة الناجية وهذا أكذب بحث لأن خطاء الفرقة الناجية غير معقول في الجملة الوصف بالنجاة مما أفتى الناصب في أثناء كلام المص
نفترى
النحرير على قصد طريقة تغوير بعض المناع في خلال المشاجرة والنزاع ثم في قوله وقد اتفق في أيام الدولة السلطان غياث الدين أولجايتو محمد خدابنده
غفلة عظيمة حيث لقب مروج مذهب الإمامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين اللهم إلا أن يقال إنه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء
باسم ما كان ويكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه أخيرا عن ذلك السبيل وما أشار إليه
من أن شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان إنما كان بمجرد اتباع ميل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما أشرنا إليه سابقا
من فضيلة هذا السلطان وأنه كان من أهل البصيرة والفحص عن حقائق المذاهب والأديان وأن نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة إنما
وقع بعدما ناظر المصنف العلامة الهمام علماء المذاهب ووقعهم في مضيق الإلزام والإفحام وأثبت عليهم حقية مذهب أهل البيت الكرام
فنقل حتا مذهب الإمامية في تلك الأيام كان المجتهد دليله وظهر الحق بين إظهار الناس سبيله فكانوا آخذين عن المجتهد وسلوكه لا عين
روّج المذهب من ملوكه فلا يتوجه ههنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم أن عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم
والناس على دين ملوكهم والحاصل أن السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا للخلافة النبوية ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته إلى ما ارتكبه
ملوك تيم وعدي وبني أمية وبني العباس من هضم أقدار أهل بيت النبي وتغيير دينه أصولا وفروعا ترويجا لدعوى خلافتهم لتسلك
الناس مسلكهم من خيانتهم بخلافة هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة وابتلوا الدين بكل بلية وأنه تحرفوا كتاب الله وغيروا سنة رسول
الله متعللين بخلافه فاضلين لعهده مبالغين في محو آثار أهل بيته مهتمين في غصب حقهم وأخذ مستحقهم ليوقعوا بذلك في أوهام
الناس أنهم من أصحاب الرأي والاجتهاد المطلعين على أسرار شريعة النبي وأحكامها المتطلعين لطالع الخلافة من أكمامها وليلا يدعوا إلى ذلك أهل
المستطلعين
البيت وخفض معاليهم وتشتت شملهم وتفرق مواليهم فيتم الأمر لهم بلا منازع كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين في أثناء بعض خطبه مقبلا
بوجهه إلى من كان حوله من أهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة قبلي أعمالا خالفوا فيها رسول الله متعمدين لخلافه ناقضين
لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها إلى مواضعها وإلى ما كانت في عهد رسول الله لتفرق عني جندي حتى أبقى وحدي
أو مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من كتاب الله وسنة رسول الله الخ ثم في قوله فإن جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين الخ إهمال وإخلال وحق العبارة أن يقول بعض الخلفاء لظهور أن المص قدس سره من خلص شيعة علي فلا نطعن فيه ولا ينبغي له الوصف
بالراشدين إذ الخصم لا يسلم رشد من عدا علي في الدين وكذا الكلام في وصف أئمته بالموصين وعلمائه بالمجتهدين وأما ما نقله عن بعض الظرفاء
في تمثيل قدح المص على خلفاء أهل السنة وأئمتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء إلا إذا كان مناسبة بالمص

المذكور بابن المطهر وكونه من ناس يتطهرون وانما يناسب تلك الحال الاطفال من الناصبة الذين لا يبالون بالبول ثمّ كالجمال في ازالة البول بالغائط لا بالحجر
الاقتشا لا يبالون باقتسامهم كالحمار على الحيران يستولى لحمانهم في وضوئهم ولو وطئته الاقذار واشد مناسبة من يقرنه هؤلاء الانجاس هذا النشا
الوجيز الفضولي الذي يعرف الفضل وصنف ما اضله نفسه ونحوه فقد خرج عن مزبلة نفسه بعرة الجمل مرة وخرى الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من مدح
للائمة المهديين الاثني عشر فانما ذلك الحيلة وتلبيس منه لدفع تهمة النصب الذي قد تحقق بين نظر اهل زمانه ولا افضاء من هذا الناصب في ذلك
اللوم فان نادبه الكثير يخالفه في الاسلوب اليوم خالية عن حيلة اهل البيت ومشكوة صدورهم فقد طهرها في ذلك الريب ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بناة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام مع
انه يجتمع مع التسنن هذا الكلام بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والعكر فيهم طويل واما ما ذكره الناصب من
وقوع ثناء ائمة اهل البيت على الصحابة والخلفاء الثلاثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومشاء على ما سيجيء عليه بقلم انشاء الله
مشحوا عرشيا واما ما ذكره من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة منها انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول الاكاذيب الصريحة
ومفتريات الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله
لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره وغيره وانما قلنا بكذب ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في
خطبة كتابه وقال اعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول واوفق لراى الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة في قول
الخصم تشييدها والفضيلة متى نص الخالف باثباتها وتشييدها كانت اقوى يدا واحسن مردا واصفى موردا واورى زنادا واثبت قواعدا
واذكا فؤادا واحكم اساسا وابنى اناسا واقل شانئا واعلى شانا والزم بتصديقها وان رفضه وحكم بتحقيقها وان ارفضه واعطى الانصاف وان كان حرونا
وجرى في سبيل الوفاق وان كان حرونا ووافق وبود لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو يعجز عن الانصاف ولان نشر الفضيلة من لا
سيما انابه عليه الحسود قضيا الحجة بشهادة الخصم وكد وان تعدد الشهود بشيعي وملحد شهدت الضرائها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت
من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصبي وخرافته وتحريفه كما قلنا
وكذا الحال فيما نقله عن راس التعصب في الجعف من حكاية حلية السيف فلا اثر في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وانى لا مناسبة لذكر ذلك في
هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي ص والائمة الاثني عشر ع وذكر اسمائهم وكناهم واسماء ابائهم وامهاتهم ومواليدهم ومدفنهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب لو اغمضنا عن ذلك كله نقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام منه ع على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين
في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده ع الاحتجاج بفعل ابي بكر بل يكون مما تقرر في البيت بان يكون معنى قوله ع قد حلى ابو بكر
سيفه بالفضة انه فعل ذلك في زمان النبي ص وقرره عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي ص لا في فعل ابي بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من
حديث تولد مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله
ومناقبه مجرد قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشعار لسوقه هنا لذلك بما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفضيل
خال الآباء والامهات من جملة الافتخار والمباهاة واما اسناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيشابوري من قبيل استشهاد
الثعلبي بنفي نصبه عند تامن جمهور ذوي الانساب واما نقل من ميله الى التشيع انما كان بمجرد قدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به
الذهبي الشافعي ذهب الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره وغيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان
سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه ع جوابا عن سؤال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة
لو يمكن بادنى من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه ع قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الاباء
يعني لا من ذلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب في ما سبق من مبحث الميراث انتهى
انما نفي ع السب فقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عند احد الامامية بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن لما اتهمه السائل المخالف
بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم واللعن غالطة ع بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه ع
نفيه للعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن بل المسلم بل لكافر وابائه اذا كانوا ظالمين الا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء
بجملة لا قدمني الله ان لم اقدمهما فمع ظهور مخايل الوضع عليه لشدة ظهور بطلانه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقدم بمعنى كتقديم الزمان وتقدمه
على عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان فلا دلالة له على تقديمه على علي ع كما توهمه الناصب ولا يستبعد منهم عليهم السلام صدور امثال
هذه الكلمات الايهامية الجامعية في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق ع وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال ع هما امامان عادلان قاسطان كانا على
الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر

مرتفعا انهما اماما اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون الى النار واما القاسطا فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا
لجهنم حطبا واما المعاندة فلا نعاديهم عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مسئولين عليه هو
امير المؤمنين من حيث اذيا وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله
انه كان رحمة للعالمين وسكونهما في خصمهما اسخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين وبما قررناه اندفع ايضا العجب الذي فرعه الناصب على تلك الاحاديث
الموضوعة تعصبا وجفاء وظهر ان سؤاله للعصمة عن التعصب في ذم اوليا بانه شأن الطريق وبئس الرفيق من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم
ما ذكره في وجه اعتراض علماء السنة عن رد كلام المصنف من الوجهين فقد مر منا في الخطبة ما يرشد الى عدم اتجاهه فتذكر ومن العجب طعنه في ضمن الجواب
على كلام المصنف الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بالنسبة الى الركاكة والوطانة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة
الملعونة الخالية عن اللطائف الملفقة من كلام غيره بالفضيلة وخيانة وتضمنه للمطاعن التي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه قيل في
شعر امثاله على كلام اهل الكمال نظم طعنه بر هر كامل از گفتار ناموزون زند   خرچه سر كينش كند بوخند بر گردون زند   ثم ما ذكره من انه
ورد فيما ذكر على وجه التحقيق والانصاف لا من جهة التعصب والاعتساف مردود بما اشتهر ذلك الى بر من تناول المصنف العلامة بغض السب والشتم والملامة
حينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شأن المصنف على الله شأنه ووضع ما شأنه من سؤال الجمال عن الجمال فانا نقول على طبق ما ذكره ثمة
نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعسف على وجه لا يعتريه الندامة والناسف انه منزه عن دون التعصب والتعسف مع
توضعه في مزابل الشتم وجعل نفسه بالوعة الفضلات على الحتم ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يأمنون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم
كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من عبر عنهم
بالمبتدعة معذورون في عدم ايتمانهم بعلماء السنة وانضاف ان الكذب شنشنة هذا الرجل وجماعة اصحابه الا من تنزه عن تصور ذلك وارتكابه
وستنقح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعه للاية وجرأته على الله تعالى فوق الغاية وهذا دين الاشاعرة القاصرة ونحو
الفاجرة يشتهون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بالوسائل يختلقون الاكاذيب المموهة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة
ويوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان آثار التعصب في الغرض في تطويلات
عبارة المصنف ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المصنف الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة
وصوله الى اذهان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهان فروعهم واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم
فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ونسبوه الى التعمية والالغاز او اراد مالا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن دركه الاذهان والاسماع
وينقبض عنه الانفس والطباع كما قيل نظم صد پايه پيش كرده ام افسانه خويش تا بو كه اين سخن بمذاق تو در شود وقد اشار المصنف قدس
سره في آخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ادراك الخطا الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم
نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى آخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فها انا ابشره متهكما
انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعل في مرعى الزقوم رعيه واورثه بابية الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الحكيم واما
تسميته بجرحه المهمل بالاهمال فمهمل واما بالابطال فمنشاءه اهماله واخلاله في تحقيق الحق وصرف عرضه في ترويج الباطل ولنعم ما قال
افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله تعالى هذا العمى ونبين ان ذلك الاسم
اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على
ما يأتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداءة به فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية
في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس آلات
بها يحصل الادراك وهي القوى الحاسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على
سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة
احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا
استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية والعلوم
الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل
طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا
الثقة بالمحسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة
انتهى كلامه قدس سره وقال الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه كلها يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف
بيننا الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي يجوزها الاشاعرة وينكرها المعتزلة كما سنذكره واضحا

معذورون

الكريم

وقد ظهر من هذا ان العلوم الا

قال ابن الاثير رحمه الله في النهاية في اسماء الله تعالى الخافض هو الذي يخفض الجبارين والفراعنة اي يضعهم ويهينهم ويخفض كل شيء يريد خفضه والخفض ضد الرفع ١٢

[illegible]

[illegible]

[illegible] الاشياء الجزئية من حيث هي جزئية [illegible] الا انه ليس [illegible] الرؤية لا في مطلق الادراك

شعرية [illegible] فلا [illegible] لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك لتثبيتنا لهم اطلاق الادراك مرادا به الرؤية وهو فلعل اذ لا ادراك [illegible]

هذا الخاص ثم ان قوله الادراك العرفي الاشياء الظهورها ويعرفها الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه اما اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك هي عرفت الاشياء

في كونها متحققة ثابتة فلا تتم الا عرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة متحققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو

الرؤية لمعرفته بالنسبة الى الاحساس انه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا

هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك مشاهد

في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية

والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس فلما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدأ الفطرة الذي يذكره

الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا

عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة اول تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا مبين

في موضعه من الكتب الحكمية ولا بنا بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يطلق انه يشنع على الاشاعرة من الطرق العقلية

ثم في قوله وانكروا ايضا المحسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم

امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكار القضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم يجوزون

على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس فهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس

معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار المعقولات

فان مدارك البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد في هذا البحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم

يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بيناه عين الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى **واقول** فيه وجوه من الكلام وضرب من الملام اما اولا فلانه تتبع

المباحث المذكورة الى مبحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المصنف في هذا المبحث بان

احكام العلم الضروري والكسبي وادراك الحواس الخمس من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بعد بيان حكم البصر واللمس كذا يندرج في الطعوم والمحسوسات

الى ان قال انما يتعلق بتلك الالات انتهى وكذا في المباحث الاتية عمم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسألة الرؤية وبهذا

الوجه واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية انما تبعوا في هذه المسألة ونحوها المعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية اتباعهم الله سبحانه مقدم

على الكل في الكل متفردون بالعقائد الحقة المقتبسة عن مشكوة النبوة والولاية فكان المعتزلة هم المتأخرون المتمسكون موافقة الشيعة في بعض

المسائل وبالجملة قدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم عليهم السلام امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل و

النحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن

واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب ان ابا هاشم واباه رضي الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا انتسب

الكيسانية من فرق الشيعة الامامية اليهما ولهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال طوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم

من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه ابو هاشم قد وافقا اهل السنة في الامامة وانها بالاختيار الخ واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المصنف قدس سره اطلق

العام واراد الخاص بلا ارادة المجاز واي فساد في عدم ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في الخاص لا من جهة خصوصه

بل من جهة ان الموضوع له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد فانه من حيث الخصوصية مجاز ومن حيث انه موضوع حقيقة

وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضدي وغيره في غيرها واما رابعا فلانا لا نم ما ذكره من ان المتنازع فيه العنوان

الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر تماما مما نعم الاختلاف في الابصار والرؤية اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك ههنا على الرؤية

واما خامسا فلان اخر كلامه مناقض مبطل لاوله حيث نفى فيه القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه اراد بهذا الادراك

الذي يعنون به المسألة الرؤية انه قال لما كان الادراك العرفي الاشياء انتهى والعجب من ذلك انه بالغ في اظهار قوة القرينة حتى سماه دليلا قطعيا

في تأسيس المقال وهدمه وابطاله بلا اهمال يشبه بناء الاطفال يبنوا ويخربوا في الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد

يطلق على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طاب ثراه

مشهد في البيان التجريد حيث قال في اثبات صفتي السمع والبصر له تعالى والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك الخ بل ربما يدعي تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء

في رسالة الحدود وقد صرح المصنف ايضا بذلك في كتاب الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسيما مقابلا للاعتقاد والمنقسم الى العلم والتقليد والجهل المركب

اراد اطلاع الجزئي على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زائدا على العلم مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بالحرارة النارية
الشمس الذي هو ادراكها اذ الثاني مولم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم ان نتصف بالعلم كلما اتصف به وليس كذلك اذ
الحيوانات العجم متصفة به دون العلم واما ثانيا فلان ما ذكره من التردد في بيان كون كلام المص غير محصل المعنى تردد باهر ودرج لا محصل له لاتيانه
عنوان الشق الثاني عند قوله او يراد بالرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية التي اراد من الادراك وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية
في التحقق والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا الا جزء كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه
مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعم الناصب وفيه ايضا كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا يصلح سندا لمنع اعرفية الادراك بقوله فلا
نسلم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معروفة لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق
الثالث انه ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل احساس بالنسبة الى متعلقه حاله كذلك الخ لظهور
انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات تم كلام المص ولا يقدح فيه ان يكون
في باقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات يكاد ان يكون محسوسا ولهذا تراهم يقدمون في الكتب
الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين
في شرح المواقف وغيره في غيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل الحواس الظاهرة فانها اعرف
الادراكات الباطنة من ادراك النفس لنفسها ولانها الباطنة كما عرف فظهر ان الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل
لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام المص الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلا لان
المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه
لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص حسبانه
مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهم من كلام المص الا معاند خوض في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في
حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ
الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلوها في حال الطفولية لا تفسير لمبدأ الفطرة بحال
الطفولية كما توهم هذا الجارح فلا يلزم من كلام المص الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهم ثانيا على انه لو تم ما اورده على
عبارة المص لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء
المعقولات سيما الجارح الذي اسمه في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول الشارح
المطالع ويمكن حمل قول ابن الخطيب على ما بينا الخ ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تنفك عن ذاتها
اصلا وان كانت في ابتداء الطفولية انتهى فان مقتضى كلمة ان الوصلية ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدأ الفطرة فيكون
في كلامه ايضا اشعار بل تصريح باتحادهما فتامل واما ثامنا فلان الحكم بخلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره
الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان العلامة الكاتبي القزويني من اهل نحلة الناصب قال في بحر
الفوائد في شرح عين القواعد في وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة ليس له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدأ
الفطرة اما اول حال تعلق فيها النفس بالبدن او حالة الولادة واياما كان فان الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبما يدركه بالوجدانيات
من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون خاليا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يسمى علما لكنه
اذا طلب بعد العلم بتلك الخصوصية ماهيته فذلك على وجه كلي فهنالك يسمى علما مثل ان يعلم ان نفسه جوهر مجرد قائم مفارق وهذا المجموع امور كلية
وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال
على ان المص لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم ولم يرد انها خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد
كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتأكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل
لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المص لم يكن من اهل
المعقولات فلا يروج على من وصل اليه مصنفات المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات الشفاء وحاشيته على شرح
الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام واليه ينتهي سلسلة تلمذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد المشتهر
في العقليات واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المص اراد بقوله انكروا ايضا المحسوسة على ما بلغنا انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها الخ غير
وانما اراد انكارهم وجوب تحقق الادراك من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقا وسيأتي من المص في المبحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى

[illegible]

[illegible] ... انهم انكروا ... المحسوس [illegible]

... والسمع والشم ... [illegible]

... [illegible] ... الاشاعرة ... [illegible]

فكم هذا الناصب ... بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح فان ترتكبه لدفع الاستبعاد ما وقع من ظاهر الاشاعرة ... من هذه

المكابرة التى [illegible] عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا مذهب الجماعة من العقلاء وابطلوه ... وانما ابطلنا ...

الجماعة من العقلاء ووافقهم المتأخرون من الاشاعرة فى ذلك الابطال وذكروا ذلك فى كتبهم مع ... ذلك الى ابطاله

... قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات ... فلا يستدل على ذلك ... المدعى

المسئلة ... قال المصنف رفع الله درجته البحث الثانى فى شرائط الادراك اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة

على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثانى المقابلة او ما فى حكمها كما فى الاعراض والصور فى المرايا

شيئا لا يكون مقابلا ولا فى حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته الرابع عدم البعد المفرط

لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية الخامس عدم الحجاب مع وجود الحجاب بين الرائى والمرئى لا يمكن الرؤية السادس عدم الشفافية

فان الجسم الشفاف الذى لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته السابع تعمد الرائى للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يبصر

فى الظلمة وحكموا بذلك حكما ضروريا ... وخالفت الاشاعرة فى ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا الادراك

شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعلم ان شرط الشىء ما يكون وجوده

موقوفا عليه ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الرؤية هذه الامور فاذا يريد من هذا ان ذات الرؤية لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق

هذه الامور واشياؤها ... تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى فى الاشياء الطبيعية وجود

الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شىء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية ... وفقد الشرائط محال ... كلها

كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان ادى الى ... العادة جرت بتحقق المشروط الذى هو الرؤية عند حصر هذه الشرائط ومحال العادة ان يتحقق ...

بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة فى هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ومن ثم تراهم

يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله فى الحى ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الفلاسفة وغيرهم من نفى الشرائط ذكرنا

لانهم يعترفون بان العادة على ان تحقق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يجعلون كل شىء الى ارادة الفاعل

المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون فى خلق الاشياء توقفها على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يحذو حذوهم كالمعتزلة ومن تابعهم ... حاصل

كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية فى حى مع فقدان هذه الشرائط وان كان هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار

المحسوسات والمكابرة التى نسبها الرجل اليهم ... التحقيق انتهى كلام الناصب واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المصنف

قدس سره فى هذا المقام دعوى البداهة ... المردود منع البداهة ومكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المصنف وكثيرا

ما يجاب عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب ولا يلتفت اليها كما اجاب به صاحب المواقف عن مناقشة من قدح فى حجية الاجماع وغيره

... والحاصل انا لا نثبت اشتراط الامور المذكورة فى الرؤية بالدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة العقل ... بضميمة

... مثله افضل المحققين قدس سره فى نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس فى بعض الاغلاط حيث قال لما ثبت صحة الحكم بثبوت

المحسوسات فى الخارج بدليل ... ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات

انتهى وقال المصنف فيما يجىء من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال ... نقض الضرورة باطل كما فى شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لكونها

الاستدلال لان فى مقابلة الضرورة انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك ... فقد تم لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع فى ادراك الناظر بالآلة

المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الرؤية لها معنى معروف ... المرئى فى جهة والرائى له ... فلو اطلقوا الرؤية على

اخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فنسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير النزاع لفظيا ويكون ...

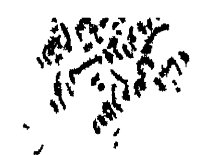
واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم ... مسئلة الرؤية ونحوها ... الى ارادة الفاعل المختار و

قدرته ولا يعتبرون فى خلق الاشياء توقفها على الاسباب الطبيعية بل ... بحيث لو ... جمع ما ...

فيها ... يلزم الاخلال ... الاحراق فى شىء ... اراد الله ...

فاقول فى ذلك ... باطل ...

[illegible]



يستلزم فلان تحقق الجزء يحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضرورية بل اولى وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض على الجوهر ومعه
يستلزم ما يتبين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال شرذمة قليلة لا يعتنى بشأنهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا يظهر حصول
معلول حادث لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم بحصول حادثات كذلك وقال الخطيب الكازروني في رد الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بانه
مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر
لا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون
الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود
فانما صدرت عن الباري تعالى ولا تأثير للوسائط الا في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التأثير للباري
نعم فتامل **واما ثانيا** فلان ما ذكره من ان ما نسب الى الامامية والحشوية من ضلالات الفلاسفة فليس الا مجرد اظهار العصبية على الحكماء والامامية

مخصوصا

وبعده عن سرائر الحكمة الالهية وانه تعالى ما وفق لنا صب فيها الفقه الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهورهم بالارتقاء الى اعلام
الفطنة والاهتداء الى اقسام الحكمة بصائر الناظر في حقائق الاشياء بصيرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء
الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا بحقيقة التحقيق من منابعها الكاملة لاجتباء المبت فاشتدت في علوم الاسلام
عرائهم وتاكدت في دقائق الحكمة قواهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى
يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل يده الى مائدة الحكمة ولم يظفر بحلو الا الفطنة وشرع في خطاء الجهل
من سوء الحشوية واحتاء الثوم والبصل على الطبق المشوية ونعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي بن سينا في بعض رسائله تعريضا على الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان
الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهي مفسدة لها فقد بنى فيه على مقدمة فاسدة غير كلية تقريرها ان
الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده والصورة تخالف المادة
ولا تفسدها واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك القائل طاعن في الشريعة لان كلامه
في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة التي لا يطرب معهن من النقاد وبائس
بمن ليس من اهل المعرفة فمن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه ببعض كلامه فان
تشنيع بما هو واضحا اولى به لافتخار اجلتهم على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق
بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي
تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدمات دقيقة قد اطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم
تواترا انه لم يكن من اهل هذا الشأن والعلماء المطلعين على قوانين لحداد لبرهان بل انما ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة اهل الاعتزال
وحب التفرد في المقال طلبا للرياسة الجهال ولهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا
على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال والعجب لحال هذا الرجل
انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب لم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر
مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول قال ابن الاعرابي وهو لا يدري اي طرفيه اطول طرفاه ذكره ولسانه لانه كان خاليا عن الحكمتين
البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حد ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى واني كنت
اظن ان الحكيم المذكور ربما تعصب في اظهار النقص للشيخ الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة عملها السيد معين الدين الايجي
الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه حيث قال ان الشيخ الاشعري لم يجعل ظواهر
الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغيرها لذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة
فلاى دليل رجع عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد يدعي العقيدة ويحققه بمجرد اقتباس وقياس لا اساس له مع
منافاته لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شيء ويكمله
وانت تعلم انه لا يسلم ومرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فان لنا ان نعم صفة فعلية موقوفة
على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل بعضهم من شراح جمع الجوامع للقفال الرومي في مبحث العدد ان اكثر
تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري قد اخذها من السنة القصاص والوعاظ ثم قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود فلم يصلح ان يكون محلا
لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه

[illegible]

[illegible]

لا يجوز ... بحضرتنا ... سبحان الله ... بشروط ... فهو يشهد ان يحصل الادراك في هذا الشرط

فقال الله قادر ان يحصل الادراك مع عدم هذه الامور ويمتنع الادراك مع وجودها فهذا الحق ... وان لم ... سواء عند الشيخ ...

ظهر انه يتكلم ... الاشعري ... بل كثيرة من هذا الجنس ... كلامه ...

مقلديهم ... قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على

ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك

وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين ايدينا او بحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة

لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور وتقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها

البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث ينزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها

ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا وكذا اذا لمس احد بباطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولا يحس بحرارتها بل يحترق فيه

اذ تبينه الرصاص او الذئب وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا هو

عين السفسطة والضرورة تقضي بفساده من يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرائط

الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية

عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب

الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلعم لما خرج ليلة الهجرة من داره وقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله فنزل ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة

يس وخرج ولم يره احد كانوا ... غير نائمين ولا غافلين فهو لا يسلم ان عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى البصر بعد رفع الرؤية

فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض

اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمنا انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية

عقلا وامكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوس واين هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات

التي قصد التشنيع والكلمات الهائلة الموحشة المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد فهو تسويل يقول

ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زماننا وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا

جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها

ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان التجويز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه ثم

تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالا

عادة والحشوية لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاتنا ناشئة من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاصوات وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من

شنعة التشنيع بعد ما قدمنا لك الجواب انتهى اقول ما ذكره لاصلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا

عليه من معجزة نبينا ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير ان يراه منهم احد لا يصلح لما قصد من الاصلاح ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وذلك لانه لا يلزم

ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز ان يكون بايجاد الحائل من غشاوة غيم او نحوها او غيره كما اشار اليه

سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم

فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وحلنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما حكاه من بناء الاشاعرة ذلك على عدم

خرق العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط الخ فمع ما سبق من الكلام في هذه القاعدة المشؤمة مردود بان عند

تحقق الشرائط واجتماعها يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن علته التامة فقد ظهر ان منشأ

غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب لم يجر عادته باعادة كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه

من الرؤية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يعدم العادة الحاكمة جميع اجزاء علتها التامة او بعضها ويوجد بدلها معلولا آخر مثلا كما مثل ...

ونحوه لا ان يوجد تلك المعلول اعني الرؤية بعينه بدون علته التامة وانما نبههم للعلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع

اخرى فافهم واما ما ذكره الناصب في حاشية شرحه هذا من انه ان اريد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين

مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم اباء العقل من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع

الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فمردود بان المراد بالجواز هو الحكم بامكان تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو

[Margin:] والتحقيق انه ان اريد بتجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم اباء العقل من تحققها وتوهم اذ عند الرجوع الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى ... ان القول بامكانها الذاتي على ما عرفت غير مضر منه

نقيض

فهو ضروري حكم العقل بانها واجبة عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد علمت خلافه هذا خلاصة التحقيق في ان
الدليل مع جوابه على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بحسب العادة هل يجب تحققه ام لا فمن قال باسناد الافعال الى الله تعالى
وهم الاشاعرة قالوا انه غير واجب الا ان عادته جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باسناد بعض الافعال الى غيره تعالى وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك
عند فقد الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا للاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد
ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى صوت
يسمع وهو في طرف المغرب كفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم
الاجسام قدرا واشدها لونا واشراقا واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر
الاجسام واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل
الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه ناسا فضلاء مدققين
في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص في الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد
هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله منهم ام لا فان جوز ذلك
لنفسه بعد تعقله لذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من شره واياه والا ثم نعوذ بالله من مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب
الامور فانه لا يشك في ادراك السليم حرارة النار اذا بقي فيها مدة مديدة حتى تنفصل اعضاؤه ومحال ان يكون بحضرتنا اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجري عليهم
جيش عظيم ويقتلون ويصيح فيهم البوقات الكثيرة ويرتفع الرهج وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرفع اهل الارض باجمعهم
ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون في السماء الف شمس كل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان
يكون لانسان واحد مشاهد ان على بدنه راسا واحدا الف راس لا يشاهدها وكل واحد منها مثل الراس الذي يشاهدونها ومحال ان يخبر الواحد
باعلى صوته الف مرة بحضرة الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرره
الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانا حين خروجنا من منازلنا لم تنقلب الاواني التي
فيها اناسا فاضلين في علم المنطق والهندسة وان بني الذي شاهدته بالامس هو الذي شاهدته الان وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم انعدمت
عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو في نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة
مع امكانه في نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا
التي جوزها الاشعرية التي تقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن اعجب الاشياء تجويز ائمتهم وافضل متاخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع
حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء المشاهد
فيها يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس موضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه
الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع القعقعة ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق
الرؤية وعدم تحققها ولعده هذا الاغبياء دخولا في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل صنع ما صنع
قد اخذ سبيل التعصب عن بصيرة فنقول ذهب السوفسطائية الى نفي حقائق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فان النار ليست
بالنار والماء ليست بماء ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشيء حقيقته فيلزمهم ان يكون النار
التي نشاهدها لا يكون نارا بل ماء او هواء او غير ذلك وهذا هو السفسطة ويجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات وبطلان الحكمة الباحثة عن معرفة
الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة
الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الاسباب
الطبيعية ولا يكون شيء مفقود الوجود بحسب الوجوب عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء تحصل عند
وجود شرائطها وتنعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود
تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجب لا في صورة التحقق لتحقق الشرائط
ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط اذ لا يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة
المبدأ الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققها عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقد الشرائط كل
ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب المسببة دون انتفائها ثم تحقق الرؤية عند وجود

[illegible] الاشاعرة [illegible]

الاشتباه [illegible] هذا [illegible] بحيث [illegible]

الاشتباهات والتشبيهات ولقد نجوا الامام الرازي [illegible] فهو واقع بازاء الاشتباهات [illegible]

فذكر الامام [illegible] فنقول [illegible] جواب [illegible]

ان الجسم الذي يحاذينا [illegible] الحرارة فانا نجوز [illegible]

آنفا فانا ذكرنا من جعل هذا التجويز [illegible] الاشياء المعتادة فانهم لا يقولون بان هذا [illegible] عادة ولكن لا يلزم منه [illegible] العقل [illegible]

والعقد [illegible] الالهية [illegible] الحرارة من النار [illegible] على ابراهيم انتهى كلامه

اقول حاصل ما ذكره في حل هذا الاشكال يرجع الى التشكيك في البديهيات وجعل النزاع لفظيا كما حققناه سابقا ولنفصل الكلام في توضيح [illegible]

المقدمات الثلاث [illegible] فنقول ولا نسلم ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق الاشياء

فان فضلاء السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قائلون بالتوقف في بطلان حقائق الاشياء [illegible] الموجود [illegible] وهم الذين نسبوا انهم

جوزوا انقلاب الاواني [illegible] الاشاعرة [illegible] مقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق

الاشياء [illegible] طائفة اخرى منهم [illegible] قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية [illegible] مناسبة

ومشابهة للسفسطة مطلقا وبالجملة فما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة [illegible]

على ما قرره [illegible] الحقائق من الاشياء والشبهات موجودة والاشاعرة [illegible] تلك الاشياء [illegible] موجودة [illegible] الموجود

لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ان ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة [illegible] لان هذا التجويز [illegible]

[illegible] انهم ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء [illegible] جماعة

[illegible] بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف [illegible] على هذا المعنى

حتى لا يقع في الغلط وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشياء الموجودة عندهم [illegible] بارادة [illegible]

[illegible] الاشياء التي [illegible] بان كلام [illegible] العلة التامة [illegible]

[illegible] مع ان [illegible] العلة التامة [illegible]

[illegible] الكتب [illegible]

لبديهة العقل والحس [illegible] ما ذكره في [illegible] للمباحث السابقة [illegible]

الاشتباه الذي قرره هذا الشارح فان الاشتباه انما وقع في تجويز عدم الاحساس مع الجسم الحار [illegible]

الخصم [illegible] المعنى الذي [illegible] الاشتباه اندفع ما ذكره ههنا بقوله فقد عرفت [illegible] هذا التجويز [illegible]

ورابعا ان ما ذكره من [illegible] كون النار بردا وسلاما على ابراهيم [illegible] في حاشية شرحه [illegible]

يجوز ان يكون واقعة ابراهيم على طريقة [illegible] الحرارة [illegible] في قوله تعالى بردا وسلاما على ابراهيم [illegible]

لم يؤثر في ابراهيم [illegible] باجماع المفسرين على خلافه [illegible] كيف يكون [illegible]

بقوله بردا توهم كون البرد [illegible] الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه [illegible]

[illegible] على خلاف ما هو عليه [illegible] وان اراد به [illegible]

[illegible] لكن [illegible]

السقيم شعر وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في ان [illegible] مخالفة

كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء [illegible] سواء كان [illegible]

كان مقابلا او لا وجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يدرك بالبصر كالروائح والطعوم والاصوات

والحرارة والبرودة وغيرهما من الكيفيات الملموسة ولا شك ان هذا مكابرة للضرورة فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروائح انما

تدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والاصوات انما تدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر [illegible] هذه

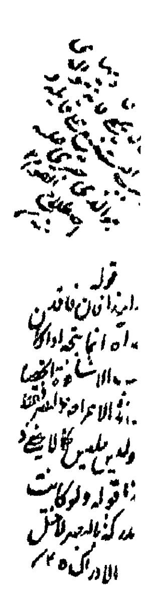
الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان شكك فيه [illegible] ومن اعجب

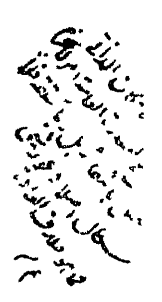
الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا

تغفل [illegible] انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى [illegible] الدليل كما ذكر في

المواقف وشرحها انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول

يتفوهون بكون





العرض في الجسم ليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم بل الجسم نفسه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من
غيره فيبطل التقسيم هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند
العدم ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود دون حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل
الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث
لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب
ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم
من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشياء التي ذكرناها بجري العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة و
خروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعادا ناشئا عما هو متعارف في الرؤية والحقايق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا يؤخذ من العادات بل انما يحكم بها العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات ثم من الواجب في هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد
عن الطبايع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة المغايرة للحالة الاولى
التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تاثر الحاسة فقط كما حقق في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة
في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون
تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء بالمقابلة وباقي الشروط طبعا وعادة فلا يجوز عقلا والاستبعاد انما هو كما
ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومآل هذا يرجع الى كلام واحد قدمنا انتهى **واقول** لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل
الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره المصنف فلا يلتفت اليه كما في ساير البديهيات على ما مر ثم ان التعليل الذي نسبه الى شيخه
الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة وعنه سوى ما ذكره من النقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم
حتى ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسؤلة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجي كلامه بعينه عن قريب ان شاء الله تعالى
واقبح من ذلك التزام الاشعري النقض المذكور الذي لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وما اشبهه الا بما حكى مع الخصم الذي
اوقعه في مضيق الالزام بالالتزام بمحال جلي كرجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الاخر فبطحه وجلس على صدره حتى ينقطع نفسه ثم
سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه چگونه بود ماجرای تو با فلان قال في الجواب او كه بر سينه
من بود ومن نفس ميزدم فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور
لا يقتضي ان الرؤية ليست بالايصال حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرايطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا
نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا رأينا الشمس وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فايدة في ذكر ذلك الا تكثير السواد وتضييع المداد
كما لا يخفى على من له معرفة بالنظر والجدال **قال المصنف** رفع الله درجته البحث السادس في ان الادراك ليس لمعنى الاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا
مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد منا حيا لا آفة
به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقد جميع الشرايط وان لم
يحصل لم يحصل الادراك وان وجد جميع الشرايط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدوم لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو
عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق ويلزم
تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشيء سيوجد وبان الشيء قد كان موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين
رؤية الطعوم والروايح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروايح وايضا
يلزم ان يكون الواحد منا رائيا مع الساتر العظيم البعيد ولا يرى الفيل الاعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد
وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية
المعنى انما يكون بمعنى اخر واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرايحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعم والرايحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا محض السفسطة وانكار المحسوسات لم يبالغ
السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان
الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرايط وهذا ما قدمنا ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
كالكلي الموجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مشابهة للمعدوم ثم ما ذكره من التشبيه بالاستبعاد والاستبعاد [illegible] جواب [illegible]
في هذا الترتيب البيتين لشعر وذي سفه يواجهني بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا انتهى كلامه
واقول لا يخفى ان كلام المصنف [illegible] في هذا المبحث [illegible] الاعم واستبعد من [illegible] التجسيم [illegible]
والعاقل يجد لنفسه [illegible] من مذهب جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت والعمى جواز السمع للعلم والقدرة والطعوم والرائحة او
واما ما قدمه من البيان فقد بينا عليه سابقا بما يجري مجرى الهذيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بما
بل المحال انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما [illegible] بالمعدوم فليس مذهب الاشاعرة ولا يلزم من قولهم [illegible]
المص في الفصل السابق من ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فقد ذكر الشارح الجديد للتجريد بعض [illegible]
الدليل المشهور المأخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد بالعلة ههنا ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثر في
على ما توهمه الاكثرون ويلزم من [illegible] لانهم جعلوا الوجود [illegible] متعلقا للرؤية وهو [illegible] موجود في الخارج كما
[illegible] يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الشارح [illegible] على [illegible] المشهور [illegible] ان يراد من الوجود
الموجود الكلي [illegible] الكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به ما صدق عليه الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما [illegible] الدليل
المذكور ثم ما ذكره من التوجيه في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدمنا ايضا فتذكر ثم ما اجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من ان الرؤية اذا
كانت موجودة يصح ان ترى نفسها تخصيص بارد من هذا الرجل [illegible] القاعدة الكلية التي [illegible] اعتبارها في الرؤية [illegible] ذكره من ان القوم
دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية [illegible] فان القوم ذكروا ان الوجود ليس موجودا في الخارج
والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا ويتسلسل الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر واما
ما انشده في دفع استبعاد المصنف قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشأها ابو العلاء المعري [illegible] في طعن [illegible]
شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر وعير قسا بالفهاهة باقل وقال السهى للشمس انت خفية وقال الدجى للصبح لونك حائل وطاولت الارض السماء سفاهة
وفاخرت الشهب الحصى والجنادل فيا موت زر ان الحياة ذميمة ويا نفس جدي ان دهرك هازل **قال المصنف** رفع الله درجته المبحث السابع في انه تعالى يستحيل ان يرى خالف
الاشاعرة كافة العقلاء في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما الفلاسفة والامامية والمعتزلة فانكارهم لرؤيته تعالى ظاهر لا شك فيه واما
المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان مجردا عندهم لحكموا باستحالة
رؤيته فلهذا خالف الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز
ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب السفسطة [illegible] وخالفوا
ايضا آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون مدحا لئلا يلزم
ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفي الابصار كان ثبوته له نقصا والنقص
عليه تعالى محال وقال تعالى في حق موسى لن تراني ولن لنفي المؤبد واذا امتنعت رؤيته في حق موسى ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية بحكم ورد
محكم القرآن ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة قالوا بخلافه وانكروا ما دلت الضرورة عليه وما دل القرآن اليه ومن خالف
الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى قوله وجعله اماما يقتدى به وهل يكون اعمى قلبا من
يعتقد ذلك فاي ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة
عليه وقطعت به الآيات القرآنية بل عمدوا الى خلاف نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز [illegible] المطلق ومنعهم من ارتكاب
الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم ان ينصفوا [illegible] لطول الكلام بنقل مثل هذه الكلمات بل وجب [illegible] علينا [illegible] العامة بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر في هذا المبحث
خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما اختص به الاشاعرة من اثباتها خلافا للمذاهب ويذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم فقد علمت

ان الرؤية بالمعنى الذي ذكر في البصر مختصة بالاجسام ولا يشترط بشرط لكن جرت العادة باختصاصها بالجسم المقابل ومع علمنا ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة
فيستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك نعتقد انه سينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان
يحصل للمؤمنين بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية من عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله في حقه تعالى على الوجه الذي ذكرناه من هو
للمكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الا انه في
قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا نسلم انه يراد به الاحاطة ولما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا في كلام العرب ولو كان الادراك
بمعنى العلم والاحساس لا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها ليست احاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني
لما سأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤكد
وعندنا انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر لمن يعرف كلام العرب ولكن التأبيد المستفاد منه بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد
التأبيد في زمان حياته لا التأبيد الحقيقي الذي يشتمل نشأة الاخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي
رؤية موسى في الاخرة وكذا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا فان المراد منه انما هو نفي التمني مدة الحياة للعلم بانهم في الاخرة يتمنون الموت للخلاص
من عذاب الاخرة ثم ما ذكره من استعظام الله تعالى سؤال الرؤية ممن سأل في القران والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال
فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا وهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا
ان يجعل لهم الها فلما علمت ان العقل لا ينافي صحة رؤية الله تعالى والنصوص لا يدل على نفيه فقد تحقق انما ادعاه هذا الرجل من دلالة
الضرورة والنص على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المذاهب الصافية الاشعرية بل هو موضوع
للرد على ما ذكره والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير فيه الباب العقلاء لو رأوها لكادت صامتها ولكن
لا تشتغل فيها في هذا الكتاب لكن بسط امثال ذلك لرجل مزخرف ثم وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التأمل في مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها
قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني فيه احد من علماء السلف وذلك لان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون
في معنى الحديث المشهور وهو قوله سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشأة
الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشأة الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية يذكرون ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي لا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو نوع من الادراك
بالباصرة يكون علما بالمبصر او ليست الرؤية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غاية الامر انه حاصل من هذه
الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصوله
فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه
واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة عاطلة لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حاصل ما الهمنا على ما
اشبعه بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان هذا لا يرى الا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم وما لا في المقابل
كاللون وفي حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك وهذا انما دل الى تكذيب من اخبر بانه رأى شيئا
ليس كذلك كما نكذب من اخبر بانه رأى جسما غير متحرك ولا ساكن وجهة الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من الامامية والمعتزلة
ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب واصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وصنائع التمويه كما لا يخفى على افاضل البرية واما
ثانيا فلان ما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى على عباده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعد صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد
اختل عقله في اخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف
فعل ربك باصحاب الفيل والعلم يرى الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه
المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرناه ما روي في المشهور عن مولانا امير
المؤمنين عليه السلام وقد سئل عنه هل رأيت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون (الابصار) بمشاهدة العيان ولكن تدركه
القلوب بحقائق الايمان لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول العلم قد يكون يقينيا وح لا يتعدى الى مفعولين
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما اتاهم الله
من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام
شارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل العدل بالاية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا
لحقته وهذا صح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته انتهى وفساده ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك لا يوجد

[illegible] ... لا يشتبه ... الاشياء ... [illegible]

[illegible] ... قوله ولا يبعد ... [illegible]

ابصارهم الاثم يجوز ان يكون المدرك فالمتعلق لا يحيط به ... وبينها من حيث جوابيتها ولما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الادراك المدح له تعالى مسلم لان الشي

من الاجسام العظيمة ... انه لا يحيط الا بصارتا مل ... الرازي من انه انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان ...

منع الابصار عن ذلك ... باختلاف المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه ... على المدح بنفي العلم ...

بل المدح هنا راجع الى القدرة وما كان كذلك ... تم المدح ... الفلسفة ... المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك ...

واجعا الى الذات ... مقتدر ... فلانه ان اراد نفي كونه الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس ... كونه ... الادراك ...

المنع عليه ... ان التشبيه ... فلا يبعد ... ان اللغة ... بعض الالفاظ ... على الزاده

من غير تعلقهم ... الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون ذلك الافراد افراد البعض المفهوم ... كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بان ذلك ...

فيما نحن فيه وان ... الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك ولما سادسا فلانه ما ذكره من جواز الاشاعرة

عن سند لا اهل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد ... مردود بان الحمل على التاكيد ... الاطلاق ...

الى التابيد ... لا ... على نفي رؤيته تعالى ... المستقبل مطلقا ... بجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص ...

... بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط ... عند اشتقاقها ... نظرت الى الهلال

فلم اره ... عند ... النظر ... الله تعالى ... ناظرة ... الرؤية بالنظر فيقال نظرت ... وبجعل صلة للرؤية فيقال النظر

... الرؤية ... ما قيل من ان النظر ... الرؤية منقوض بقوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا

يبصرون ... المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك ... الاية على الاطلاق ...

في المستقبل ... النفي ... الاطلاق لا بد لا ... عند من ينكر التابيد فيها ثم ان التابيد ... في المنع في مقام ... كما ترى نعم اذا

دل الدليل على ... خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي ... على النفي المؤكد في ذلك الوضع لنوع من المبالغة ...

اسند لا لبعض شارحي الكافية على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة واما سابعا فلانه ما ذكره من عند نفسه ... لو سلم ان العرب يفهم من كلمة

لن التابيد في مدة الحيوة ... من المتكلم بتلك الكلمة ... ذلك المتكلم ...

... فلانه ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا التابيد ... في مدة الحيوة ... بان اليهود في الاخرة يتمنون

الموت للتخلص من عذاب الاخرة ... على ... من ان ... خصوصا في الاخرة التي ... كل احد ...

فيها ... يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة ... المؤمنين ... عن ...

... قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف ... الاية ظاهر في

التابيد ... يتمنون في الاخرة ... ان المراد التابيد ... فمنع كون لن للتابيد ... والتنظير بهذه الاية

محل نظر واما تاسعا فلان ما ذكره في جواب احتجاج ... باستعظام الله تعالى امر الرؤية ... اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان ... في كلا الايتين

الرؤية ... كما يظهر من التامل في قوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك

ظالم ... لو كانت ممكنة لما عاقبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم ... نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا ... جماعة علقوا ايمانهم على امر

ممكن وطلبوه ... ان يؤمنوا ... قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان ... على وجه ...

في قوله تعالى واما السائل ... النبي ... تعنتهم وعنادهم ...

جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن ... الاخرة وطلبوا الهداية ... لكونهم متعنتين ... فهموا التعنت من اقتراح دليل زائد ...

على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيسابوري في تفسيره ... ان اقتراح دليل زائد ... الدليل الاول ... دليل ...

النقل والعقل ... لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب ... كيف وقد ... شيخ الانبياء ابراهيم ... اراءة احياء

الموتى لاطمئنان قلبه كما اخبر عنه في القران مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي

... الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك ... الرؤية ... لن نؤمن لك ...

... التاكيد ... انتهى ... ظاهر لانه ... عليهم ...

من المفسرين في شان نزول هذه الاية وما ذكره من ... كلمة ... في ابتداء الكلام ... اهل اللسان ...

نظيره في فصيح الكلام ... هيهنا ... لما سالوا موسى ... ان يكلمهم الله تعالى ... سؤالهم ...

ازداد طمعهم ... الطلب ... اكبر ... الموسى ... الاهتمام ... الاجرام ...

ولقوا منه ... في بحر المواد بل ... لا يذهب ... المراد منه ... يجوز ... والمقدسة العصابة ... السامع في الشرع ... جواب

كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لنبههم موسى عليه السلام على ذلك انه يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه بل ليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه
ما روي في شان النزول وسيما قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء
كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما خامسا فلان ما ذكره من ان ظاهر الفقرة الاخيرة انما يدل على الوجهة العقلية على صحة الرؤية فمن اراد عبثا لا
فلان شيخ الاشعري وسائر مشايخه حتى انهم لم يقدروا مع كثرتهم في مدة ثمانمائة على اقامة دليل عقلي اقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد تضمن من تواتر
سهام الاعتراض عليه كتبتنا الرسوبيل في ذلك امانة عظيمة للامام فخر الدين الرازي لما اسند كره من انه هرب عن هذا المضمار وانكب على الفرار فظهر ان ما ذكره
من التصلف زيادة نغمة على طنبور طامات شيخه الاشعري لاكسر لما سماطاما تلمس كلام غيره واما الحادي عشر فلان ما سنح له بعد التأمل في مسئلة الرؤية من جعل
النزاع لفظيا وظنه انه لم يسبقه احد من علماء السلف ففيه انه من بعض الظن لان الامام فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه رجوع
صريح وهرب صريح من عجز عنه بعجز عن اصلاح قبائحه ويدفع لوشلوم القراع بما حتى فان جعل النزاع المشهور المسند بين الجمهور على مراده لفظيا بامثال
التكلفات التي ارتكبوها كما ترى بعيد ان بعد عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما عرفوا على ما سيجيء بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا
انكشافا تاما مبني ومتفرع على ما نقله عن الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصدق في كتاب نهج الحق انهم جعلوا الاحساس بالاشياء
مقابلا للعلم والاعتقاد وبهذا ظهر لك ان ما ذكره بعيد ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل والتصحيح ما تكلفه
من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين فالاولى به ان يترك بهذا المحال لانه كان تارك يختص نفعه باعتقاديه واهل هوا لانه وما اشبه تكلفه
هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكادين والبقارين ان العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى مع الرئيس فاجمعوا على انهم
ان لنا ثيرانا فنصنع حوضا عظيما وندخل فيه تلك الثيران ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنتطيب ونطيب الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل من
ذلك ونصرفه في حوائجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونتخلص بذلك الشغل عن الاخوانيات والحلويات ولطائف الدنيا
فجروا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا ثيرانهم فيه وقتا لو بيع فلما راوا ان الثيران اخذوا من خثاها واسقطوا ولان
خثاء البقر في ذلك الوقت البحر غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما راه العطار قال هذا
عنبر ذكي الرائحة لا يوجد مثله في خزائن السلاطين فاحفظوه لانفسكم ولاحبائكم وما فضل فادخروه لاعقابكم فانه علاق نفيس لا يعرف قدره الا كل
بصير كامل خبير غافل مثلكم والى لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجأ فخر الدين الرازي ومن نحا نحوه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز
عن تمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكره دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات
الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي ذكرناه وقد اوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت
هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في
المسئلة بظواهر القران والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا
على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترجيح الدليل العقلي للاشاعرة بما امكن والاولى
ما قد قيل ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
هذا كلامه ونحن نقول ليس لهذا الرجل المتبجح بالامامة ولا للسيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الاعلام اثبات هذا الطريق
اثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا يتمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل
كما في آيات اثبات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها
الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه
الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله فاضل الخيالي في بحث المعاد من
حاشية شرح العقائد وقال الغزالي في رسالته المسماة بالكافية لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي لا يتركون الظواهر
الا عند تاويلها ممكن بالبرهان القاطع لا بدل بالظن بل يسلط على تاويل الظن كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى انتهى هذا والحق ان الحق سبحانه وتعالى
لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان على مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور
الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير بان الهواء لا يرى وكذا السماء للطافتهما والقران لله تعالى الطف الاشياء ولذا هو اجل
جلاله في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر كونه مرئيا نقص بالنسبة اليه تعالى كيف لا وقد عرفت ان الرؤية
الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر او الغائب مشروط بامور ثمانية ومن الشروط المقابلة او في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المستويا
لاخص الممكنات اي السفليات الحسية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه مستو بحجب الانوار ومحجوب
بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدرك عنوخفا فبشر الجهات تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا او في اجلالا له فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر انه تسبيحه في هذا المقام تنزيه عن مشابهة الاعراض والاجسام

المؤمنين

[illegible] السابقة لتقدمهم بشرف الرتبة [illegible]
[illegible] فهذه الكلمة لكونه مثل الأولاد الحمقاء والله الموفق في نيل المقصود قال المصنف رفع الله درجته المسألة الثانية في
النظر وفيه مباحث الأول أن النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري بصحته فإن كل من عرف أن الواحد نصف الاثنين وأن الاثنين نصف الأربعة فإنه يعلم أن الواحد نصف نصف
الأربعة وهذا الحكم لا يمكن التشكيك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وأنه لا يحصل من نفس المقدمات السابقتين أن العالم حادث وأن النفس مؤثرة
الحاصل أولاً أو لا من حصول شيء وخالفت الأشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين ممكناً اتفاقياً
يمكن أن يحصل وأن لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بأن الواحد نصف نصف الأربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الأربعة وبين حصول
العلم بأن العالم محدث أو أن النفس جوهر أو أن الاثنين احتجوا أو أن العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الأربعة وأي عاقل يرضى لنفسه
اعتقاد أن من علم أن الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الأربعة يحصل له العلم بأن العالم محدث وأن من علم أن العالم متغير وأن كل متغير محدث يحصل له العلم بأن الواحد
نصف الأربعة وإن ذلك بالكل ولا يحصل له العلم بأن العالم محدث وهل هذا إلا عين السفسطة انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري
أن حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وإنما ذهب إلى ذلك بناء على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداء أي بلا واسطة وعلى أنه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق
وأن يوجد الإحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الأفعال وإذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائماً أو أكثرياً يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا لم يتكرر أو تكرر
قليلاً فهو خارق للعادة أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دائم أو أكثري فيكون عادياً هذا مذهب الأشاعرة في هذه المسألة وقد بينا فيما سبق أن المراد من العادة ماذا فالخصم إما أن يقول إن استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلاً فهذا باطل لإمكان عدم النظر للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلاً فلا يكون التخلف محالاً عقلاً وإن أراد أنه
عادة بمعنى أنه محال التخلف عادة وإن جاز عقلاً فهذا عين مذهب الأشاعرة كما بينا وأما قوله إن الأشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقياً فافتراء محض
لأن من قال إن الاستلزام عادي على حسب ما ذكرنا من أنه لم يكن واجباً لا يكون اتفاقياً كما صرح به في الأمثلة على شاكلة طامات ترهاته وكأنه لم يفرق بين اللزوم
العادي وكون الشيء اتفاقياً أو يفرق ولكن يتعالى ليدله التشنيع والتنفير والله أعلم انتهى وأقول فيه نظر أما أولاً فلأن ما فرع على كونه تعالى قادراً
مختاراً من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه مردود بأنه لا يلزم من كون الشيء قادراً مختاراً أن لا يجب عليه شيء كما قالوا إن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار كما
قالوا إنه يجب صدور الأشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها مع أنه لا ينافي الاختيار وأما ثانياً فلأن ما ذكره من أن الخصم إما أن يقول كذا أو
يريد كذا مدفوع بأن الخصم لا يقول ولا يريد شيئاً من ذلك بل يدعي البداهة هنا الدليل مع تجشم الأشعري لتقوية الشبهة ويشكك مثل ذلك ويقول إن
بديهة العقل حاكمة بأن تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلاً والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في أوائل الكتاب
وأما ثالثاً فلأن ما ذكره من أن نسبة الأشاعرة إلى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقياً افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس
فإن القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم أحد الطرفين للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من
العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلاً بل قد اعترف هذا الناصب فيما سبق في بيان مذهب الشيخ بأنه لا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة إلا بإجراء العادة فيكون مصاحبة أمر بأمر عادة مسامحة لوقوعهما اتفاقاً كما أشار إليه المحقق في شرحه بل إطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل إطلاق
اللزوم العرفي الذي اعتبره أهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية أن هذا الناصب حاول بذلك الفرق رفع التشنيع عن أصحابه فانعكست
القضية بل زيد تشنيعهم في طنبور البلية زادهم الله مرضاً وجعلهم لسهام البلاء أغراضاً بحق النبي الأمين وعترته المعصومين قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني
في أن النظر واجب بالعقل الحق أن مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وإن كان السمع قد دل عليه أيضاً بقوله تعالى قل انظروا وقالت الأشاعرة إنه لا يلزم منه انقطاع حجج الأنبياء
وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع أن الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا إنه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء البتة
فيلزمهم إفحام الأنبياء واندحاض حجتهم لأن النبي إذا جاء إلى المكلف فأمره بتصديقه واتباعه لم يجب عليه ذلك إلا بعد العلم بصدقه إذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه
بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده ما لم ينضم إليه مقدمات منها أن هذه المعجزة من عند الله تعالى فعله لغرض التصديق ومنها أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق لكن
العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضرورياً بل يكون نظرياً فللمكلف أن يقول لا أعرف صدقك إلا بالنظر والنظر لا أفعله إلا إذا
وجب علي وعرفت وجوبه ولا أعرف وجوبه إلا بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فتنقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يخلص به فتنتفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد
إلى أقوالهم ويكون المخالف لهم معذوراً وهذا هو عين الإلحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي مذهبه
إلى الكفر وإنما قلنا بوجوب النظر لأنه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى قال الناصب خفضه الله أقول اعلم أن النظر في معرفة الله تعالى واجب بالإجماع
والاختلاف في طريق ثبوته فعند الأشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى انظروا ولأن معرفة الله واجبة إجماعاً وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق إلا به فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع كما سيحقق بعد هذا وأما المعتزلة ومن تبعهم من الإمامية فهم أيضاً يقولون بوجوب النظر لكن جعلوا

مدركه العقل لا السمع يعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب
من وجهين الاول النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل نظريا يحتاج الى نظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها
لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر اصلا ما لم يجب علي النظر ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر والنظر ووجوبه
على الاخر الثاني انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس بان يضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر
ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه لا انا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الافتقار
باطل وعلى تقدير صحته بان يكون مستندا لدليل الخوف فللمكلف ان لا يستمع الى كلام الذي يريد تنبيههم ولا ياثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت
وجوب الشيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثالث الحل وهو ان يقال ان قول المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر
لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر لكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال الوجوب موقوف على علمي به
قلنا لا بل العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان
قال ما لم اعرف الوجوب لا انظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر فان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب اثما وضلالا قلنا فقد اثبت الشرع
حيث قلت بالثواب لا يبطل قولك ووجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب قبيحا لا تستحسنه العقلاء
ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في
معرفة خالق منعم بالنعم قبيح وفيه مفسدة فبطل قولك لم انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن
والقبح العقليين وليس هذا من مذهب الاشاعرة بل هذا ادعاء المذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا لا انا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما النزاع
اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فانهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك القبيل وسنبين لك حقيقة هذا المبحث في فصل الحسن والقبح
ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر العلماء عليه من كلامهم لم يعقل دفع الافحام
كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت انه لا تمحل؟ امتنع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا المبحث فان الانجرار الى الكفر
والالحاد ثم من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل
والتعصب وهو رجل يريد ترويج طاماته لسفهاء القلندرية والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه **واقول** فيه نظر اما اولا
فلان ما ذكره في دفع الايراد عن النقض مردود بان للمعترض ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر في دفع الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب
فينتقل الذهن منهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب مشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة
فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المصنف ايضا فما ذكره مبني
على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع اليه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل ليس لا يقتضي
الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية فطرية مثبتة له انه يجب سماعه فقياسه والحاصل انه اذا كان شرعيا
يكن الوجوب بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي يثبت الشرع ثم انقش؟ واذا كان عقليا فالتكليف بعد العقل وهو ثابت له فهو ينقش النقوش فقياسه عليه
محض عنه وعن حكمه وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في دفع النقض عن اهل العدل بناء على
اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه تعالى اتمام الحجة فلا يلزم الافحام نعم يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين امكن ان يتحقق الالزام في بعض من الافراد بالنسبة الى من حصل له تلك المقدمات وعرفها عقلا ان النظر في المعجزة واجب سواء كانت تلك
المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من يلقي النبي اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصل له العلم بوجوب النظر واما
لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة الى معرفة وجوب النظر الا قول النبي واخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة
وجوب النظر الموقوفة على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي المكلف بالنظر في بعض من الافراد وكفى به محذورا واما ثانيا
فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب الشرعي في نفس الامر مدفوع بان نفس الامر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسره به فهو راجع الى الحسن
والقبح العقليين وان اراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى مما لا اطلاع عليه الا المعصوم فثبوت الوجوب في نفس
الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا عند الاشاعرة
فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولم ياثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما
اذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم ناتي به لم ناثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا لم ينظر ليظهر له صدق مقالته ترك الواجب

فلا يثبت الحسن العقلي الحاكم بحسن تكليف من المكلف بما لا يستقل العقل بالاهتداء الى ذكره فيجب الرجوع في مثله الى التوقيف من عند الله تعالى واما ثانياً فلان
ما خص به هذا المقام من افادة المقدمة الباطلة مردود من وجوه اما اولاً فلانه لا يلزم من قول المكلف ربي ما الوجوب لك الى الرسل بيانه على انما يكون
قول الواجب انما وصله ثوابا اثباتا للشرع وان غائره به اذ يكفي في الزامه للنبي سماع لسان العبارات من اهل الشرع قد تعارفوا وحدثنا من غير ان يتعلق له معرفة
واما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بيان النعم قبيح دونه مفسدة انه مدخول بان مجرد العلم بخوف من القبيح لا يوجب اقدام
المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل بل التدعي له الحق ان انما يكون كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اى كونه سببا للثواب او
العقاب او جديرا بالذم من الله تعالى او المدح منه فان المتنازع الاخر الذي لا نزاع في عقليتهما لا يؤدي بمفهومهما الى الخوف للمكلف عن مؤاخذته في العاجل والآجل
حتى يوجب له الاقدام الى الفعل او الاجتناب عنه فان كثيرا ممن يعتقد الجبر والشرور وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل ولا يشتغل بفعل القبيح وترك الحسن عاجل بالنواب
لتورطه في الشهوات وكيف بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك لظهور ان مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص او مشتملا
على مصلحة ومفسدة من غير توقع خوف عاجلا او اجلا لا يوجب ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب وما يعتبر من ذلك في مجاري العادات
لحصل الخوف لكن ذا اشتمال المصلحة والمفسدة بهذا المعنى يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذي وقع فيهما النزاع فممنوع
بما اشرنا اليه من ان مدار الحسن والقبح بهذا المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل والترك
وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب بما حققناه وقررناه فظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما هو مسلك الشيطان
وحقيق بان يضحك منه الصبيان وان تحرز اصحابه الى الكفر والالحاد متوجه التعبير عن كلام المصر بالطامات غير متجه وانما الطامات ما ذكره وهو من المقدمات السخيفة الركيكة
التي هي اوهن من اشعار الى حنيفة فنوته بها العشر القرات بالملح الاجاج وتوقع منها دفعها لا مدفع له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك التزيف المردود الا على
اهل نحلته الذين هم سل عبادة من كواكب البهو واكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود **قال** المصنف رفع الله درجته المبحث الثالث في ان معرفة الله واجبة بالعقل
الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعمة واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة
فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشاعرة ان معرفة الله تعالى
واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فان من لا نعرفه بشيء من الاعتبارات البتة نعلم
بالضرورة انا لا نعرف انه اوجب فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر
اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب واذا استحال ان يعرف
ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتي بطلانه ان شاء الله تعالى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى
اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل
ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى
بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب
الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففي المذهبين لا بد
وان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة
بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لانه في القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
يمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم
الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان هذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم
ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه
الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب
وان توقف على الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا تجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف والغافل و
كلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصور لا العلم
والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه **واقول**
فيه نظر اما اولا فلانا سلمنا ان حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فنظر واما ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان
الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل
بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان فيما هو حسن او قبيح نظري لا يستقل العقل بمعرفة جهة الحسن والقبح يكون الشرع كاشفا عن جهته

لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما يفهم من كلام هذا الناصب الخارجي فبعد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله فقد عن نسخة
المذهبين لا بد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل يحكم على الحسن والقبح في بعض افعال
من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا ابطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان نقد بعد تسليم العقد بالرد كما اشرنا اليه اذ يجب عليه تسليم ذلك على ما سبق ذكره المص من الادلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف لمن ذكره مستندا بعدم شعور الناس بما جعل سببا لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد
المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسألة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشخص
الواحد عند النظر في هذه المسألة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي
يورث تركه النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء
فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب
مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور
اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر الخ فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة واكبرها فهو رجوع الى القول
بالحسن والقبح العقلي كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى اخر فليذكره اولا حتى نتكلم عليه واما خامسا فلان
ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به الخ فمدخول بانه بنى في ذلك على
ان المص اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة ولو لم يجب بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه
يلزم ح تكليف الغافل كما ذكره المص فلا تغفل قال المص رفع الله درجته المسألة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور
الحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه
لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال اخرون انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال اخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا وقال اخرون انه لا يقدر على عين مقدور العبد
يتعلق بما علمنا مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن وكل ممكن فانه
انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت اراؤهم ولا تشعبوا بحسب تشعب اهوائهم انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا واما خالفهم
المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس وارادة للطالبين ان مذهبهم هذا لان
الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظ وغرضه غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد
فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل
والحق ما قدمنا انتهى واقول مراد المص من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسألة الامامة سواء كانوا اشاعرة او مشبهة
او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل الاول المتصل
بما نحن فيه نص في ارادته لما ذكرنا حيث قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الخ فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به
الناصب ههنا ايضا مع ان المص عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المص لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جرى
على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طائفة بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك
مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف اهل السنة وانت خبير بانه لا خير في كثرة مع ان اتباع الحنفية والمالكية من اهل
السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ههنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المص الايات السابقة
من الايات الواردة في شان امير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما
ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل الخ فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله المحقق النصير قدس
سره في قواعد العقائد وبين وضعه تلميذه السيد ركن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابي هاشم ايضا في مسألة وضع الالفاظ حيث استدل على
كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها او لا والاول اما ان يكون ذلك العلم
خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العالم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموضوع لكن التالي باطل
والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومعانيها
وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا لما
عناه الى طريق وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للمص قدس سره وقد اشار ابن الحاجب في بحث اللغات

في صفاته تعالى

من مخصص وفضيلة الفاضل الابهري في حاشيته بما تصريحه من تعذر الالتزام وغاية الامر انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسألة
ونحوها مما يتوقف حصوله على التحكم فيها بعلم العالم به فهم لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من لم يذهب الا بعينه
الذي ذكرها الشيخ ههنا شيء واحد وهو ان اغلاط هؤلاء انما نشأ من توهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة
به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح ولا يقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى متعلقة بكل ما هو
ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة
لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها الذي ذكر انما يصح نفي تعلق القدرة بها وههنا اجوبة مخصوصة بكل من المذاهب الا ربعة مذكورة
في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا على عدم التشبيه
فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه تعالى مخالف لما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد
كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها
في اللوازم فيكون القدم والحدوث والتجرد والمقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا
غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينها لذاته المخصوص لا لامر زائد عليه
والمخالفة بينه تعالى وبين الذوات المخصوص لا لامر زائد عليه فهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجود من الموجودات انما هو بالذات وليس بين
الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز
عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجود والحيوة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى واقول لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى اظهار ان ابا
هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية في مسألة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين
الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهو واهل السنة في ذلك
سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون مراد المصنف من قوله اتباعه
اتباع ابي هاشم في هذه المسألة من المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح
المواقف حيث نسب القول بالمخالفة بقوله والتزم مذهب نفاة الاحوال اه يدل على ان المثبتين قائلون بالمماثلة فقد تشارك بعض الاشاعرة
مع المعتزلة في هذه المسألة ايضا فتدبر قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود
والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار
وينادي الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تميزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات التي
تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما حادثان
والضرورة قاضية بان ما لا ينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى محدث فيكون واجب الوجود
مفتقرا الى المؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وغلا بعضهم واكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين
يعانقونه في الدنيا فقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك فقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على
طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال
في تصديقهم في هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل يشك النفس في اصابة هؤلاء في شيء البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب
الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التاويل وتوكيل العلم الى الله تعالى ولاهل السنة والجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التاويل وهو مذهب احمد
حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي
الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء واي فساد
يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والجماعة معتاد
بالطامات انتهى واقول قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيجيء من الناصب فيما سيجيء من مسألة عدم
كونه تعالى في جهة ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم من اهل
السنة قالوا ان معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض اه ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس
واحمد الهجيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة اه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل

السنة

السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر أن الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب غفلة وأما ما ذكره من أن مذهب أحمد بن حنبل
ليس كذلك ففيه أنه كذلك للشبهات أما ما هم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة في تفضيل مذهب الشافعي أن أحمد بن حنبل كان في غاية الإنكار
للمتكلمين في التنزيه به ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة أنه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة أحمد عن التشبيه فنقول إن المصنف لم يقل
أحمد بن حنبل قائل بالتشبيه وإنما نسب ذلك إلى الحنابلة وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون إمامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون أحمد قائلا
بالتشبيه أن يكون نسبة التشبيه إلى أصحابه كذبا وبهتانا افتراء كما زعم الناصب الأشعري أن الشيخ قائل بأن وجود كل شيء عين ذاته مع أن الأشاعرة بأجمعهم
مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في أوائل كتابه وكذا أصحاب أبي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفرعية حتى أن الفتوى تقرر
بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى أن الناصب لعب بذكر الطريق الثاني لأهل السنة ولعله تفطن بأن فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف
بما ذكره المصنف فيكون ما ذكره الناصب حشوا بلا طائل وإطالة لطامات مما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي إلى طائل ولا يرجع إلى حاصل كما لا يخفى

الأشعري

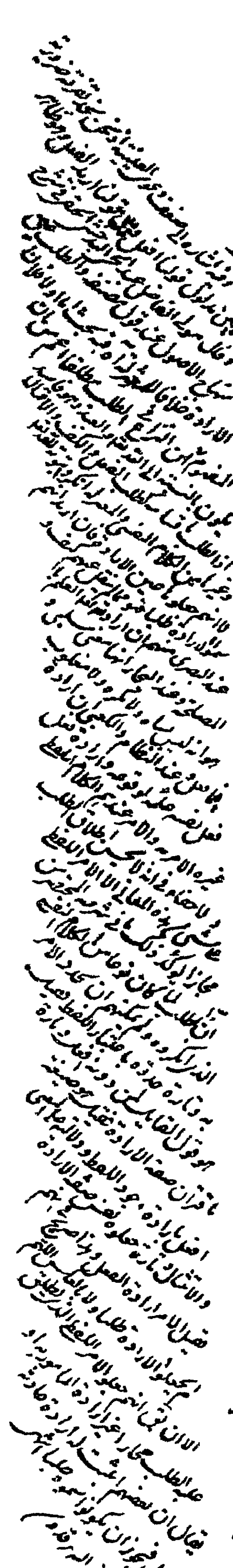
قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في أنه تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا إنه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا أن الضرورة
قضت بأن كل ما هو في جهة فإما أن يكون لابثا فيها أو متحركا عنها فهو إذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى أقول هذا القول من الكرامية ثم من جملة من يقول إنه جسم ولكن قالوا لو أعرضنا من الجسم أنه موجود لا أنه متصف بصفات
الأجسام فيطلق هذا لا نزاع معهم إلا في التسمية ومأخذها التوقيف ولا توقيف هنا وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاتفاق لكن
جرت العادة في الدعاء بالتوجه إلى جهة الفوق وذلك لأن البركات الإلهية إنما تنزل من السماء إلى الأرض وقد جاء في الحديث أن امرأة بكماء أتي بها إلى النبي صلعم
فقال لها رسول الله صلعم من إلهك فأشارت إلى السماء فقبل رسول الله صلعم إيمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه إلى السماء وأي عند ذكر الإله وهذا يمكن
أن يكون مبنيا على إرادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فإن أراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وإن أرادوا ما يلزم الأجسام
من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى **وأقول** كان الناصب يريد بقوله هذا القول من الكرامية أنهم ليسوا من أهل السنة وهو مكذوب بما
صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وغيره والعجب أن الناصب ما ذكره من أن الكرامية من جملة من يقول إنه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المصنف إليهم بل يقتضي أن
يكون هناك جماعة أخرى قائلون بأنه تعالى حقيقة الجسم فقد صرح بوجودهم وأنهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فلم يكن اعتراض المصنف متوجها إليهم
وبهذا انظهر أن قول الناصب كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاتفاق خلف باطل وأما ما ذكره من الترديد فمردود بأن الكرامية
أرادوا ما يلزم الجسمية رغما لأنفهم وأنف من يتصدى لإصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص أبو عبد الله محمد بن كرام على أن معبوده على العرش استقرارا وعلى
أنه بجهة فوق ذاتا وأطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى بعذاب القبر إنه أحدي الذات أحدي الجوهر وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول
والنزول ومنهم من قال إنه على بعض أجزاء العرش وقال بعضهم امتلأ العرش به إلى غير ذلك من الخرافات التي نسج الناصب على أسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب أن
ينبه عليه أنه خان في نقل الحديث المذكور فإن الحديث على ما ذكر في المواقف وقع السؤال فيه بأين الله لا بمن إلهك لا يقال إنه نقل الحديث بالمعنى فهو جائز لأنا
نقول إن هذا المعنى ممنوع لأن أين سؤال عن المكان ومن سؤال عن الماهية ولأن الإله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص بذاته تعالى لم يطلق على غيره
لا في الجاهلية ولا في الإسلام كما صرحوا به فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
فإنه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بأنه تعالى يتحد بأبدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال
إنه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والإلحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع أهل البيت دون اتباع أهل الأهواء الباطلة انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الأشاعرة أنه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين وأما ما نسبه إلى الصوفية من القول بالاتحاد فإن أراد
بهم محققي الصوفية كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وأبي القاسم الجنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذه النسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم
عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد فإنه مناف للعقل والشرع بل هم أهل محض التوحيد وحقيقة الإسلام فاشهد من أقوالهم ظاهره على
أعمالهم وعقائدهم وهم أهل التوحيد والتجريد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات يقصر عنه فهم غيرهم وفي اصطلاحاتهم
البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد صفة وهو بشرية التعينية بكثرة الرياضة والاصطلام من أوارد الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد
السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه وهذه أحوال لا يطلع عليه إلا أربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم إرادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم
على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في أوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب وأما ما نقل عنهم أنهم يقولون
أنه تعالى نفس الوجود فهذه المسألة دقيقة لا يصل حوم فهمه إذ هو أمثال هذا الرجل وحملها أنهم يقولون لا موجود إلا الله ويريدون به أن الوجود الحقيقي
لله تعالى لأنه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا لغيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لأنه ممكن وكل ممكن
فإن نسبة الوجود والعدم إليه على السواء فوجوده من الله تعالى فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالوجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين
التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهمه هذه العقيدة إلى الكفر فهو الكافر لأنه كفر مسلما بجهة إسلامه انتهى **وأقول** قد دس الناصب المردود
بقوله فإن أراد محققي الصوفية كأبي يزيد البسطامي إلخ ولم يذكر صدره وهو أنه يريد غير محققي الصوفية وظاهر أن تشنيع المصنف مخصوص بهم وهم الذين يعتقد

الفهم من صوفية الجمهور ومعارضيهم عليهم السلام واشباههم وتابعيهم من الشيعة الصوفية اعتقادا ذكرنا في كتاب السالكين الى الله قال العالم المتأله ابن حمزة في
الكتاب الاعظم قدس سره في كتاب المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار حيث شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من جملتها حكم باتحاده بالحق مع
بقاء الاثنينية والغيرية ومنها الجهات باطلون ايضا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية المحققة لا يقولون بالاتحاد فانه
قالوا اما ان قالوا كذلك فانهم يقولون نحن ان انفسنا وحق الغير مطلقا ليسا الا قائلين بوجود واحد فكيف يقولون بالاتحاد والحلول لانهما مبنيان على الاثنينية
والكثرة وعبروا بذلك انتهى وبالجملة فمنهم جماعة من المتصوفة قائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المص قدس سره وقد وقع التصريح بذلك انهم قالوا
وشرحوا مسائل الحال الفني فهذا الاصلين بعينه هو الاتحاد وعدم الحلول كما ذكروا تلك الاولى للنصارى وضبط مذهبهم انه ثالث ثلثة بعض المتصوفة وكلامهم
مختلط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى والكل باطل ومذهب من الصوفية الوجودية من يمكن ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل
ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديارا وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك العذر اذ يلزم تلك الحيثيات التي لا يجتري
على القول بها عاقل ولا مميز انتهى وقد ظهر بهذا انه انه ليس منشأ ما ذكره المص هنا الاطلاع على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد
حقق في مصنفاته موافقا لغيره من المتألهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجود الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة
قولنا انه مستمس لما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين فان الوجود المطلق الكلي مبين او يحتمل عندهم
والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود مستشهد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة بسبب عروض
التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في دفع الاستبعاد
الاول دون الثاني فتأمل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو مما يقوله الطاهر
من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما توهمه الناصب من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر مستفاد شيئا من غيره غير متصف
بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون للنارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشبيهة بالصاعدة الى كرة النار نار حقيقة لاستواء تلك الاجزاء الى الوجود
وعدمها فاستفيد قال المص رفع الله درجته المبحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر
الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول
في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة
الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى عز من قائل وما كان
صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم
كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسألت بعضهم عن ترك صلوة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلوة وقد
وصل ايجوز ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا فقلت لا فقال الصلوة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقايدهم في الله
تعالى كما تقدم وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة كما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء هم اجهل الجهلاء انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي
لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه ولا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه
الحلول وقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق
عقايدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقاد كالعقايد المنسوبة الى الشيخ عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن
الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي والرسالة القشيرية وكالعقايد للشيخ ضياء الدين
ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقايدهم المطابقة للكتاب والسنة وما فيها من العواقب
في الحلول والاتحاد واما ما ذكر من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل
العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات فمن هو قد دعى ان يعد نفسه من اهل
الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامي الذي يصنف الكتاب يرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء ليطلب رضى السلطان محمد خدابنده
لتعطيه دارا او يفيض عليه مدرارا فلا ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات كما نفذ ابا
يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تاديبا للنفس حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما
ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فانما عابهم بالتصدية باسباب نزول القران وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله
بالمكاء والتصدية عند البيت ليشوشوا عليه صلوته فانزل الله هذه الاية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك
وايام العيد والسماع الذي بين الصوفية مشروط بشرايط كلها من الشرع وطم فيها آداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول

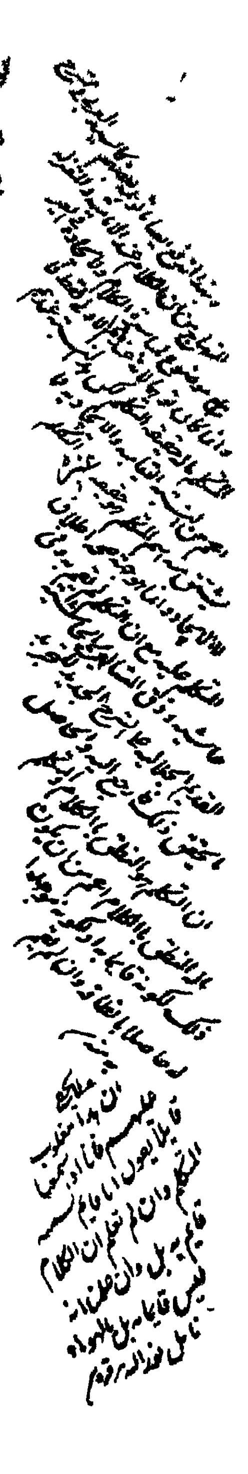
واهل

واحد من القلندرية القشعر التي يؤذون مشهد مولانا الحسين ايام الموسم والزيارة وجعله مسند الذكر على كبار المشايخ المحققين المشهورين
فيا للعجب يسأل الناس من كل حدب من هذا الرجل الطامات انه لم ينظر الى عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوات كتابة
ودقايق الآداب التي لا يتوقى احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب باعتبارهم في رعاية دقايق الآداب بالخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها المعتقد لبتوق
في كمال الاسلام ويجعل قول قلندر فاسق فسبق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب للخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من غفلته
الفاسدة الكاسدة انتهى **واقول** قد بينا قبل ذلك ان ههنا جماعة من المتصوفة القايلين بالحلول وكلام المصنف فيهم ويدل عليهم من اشعارهم
ابيه قولهم **شعر** انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في من خرج منا
المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يحذو حذوهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما وذكر
بعض المتأخرين منهم ما يدل على اطلاعهم على شيء من ذلك فكذب يحملوه على التقية من اهل الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء
ونحوه واما ما ذكره من انه لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات ويعمر الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات
ففيه ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات واكثار الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس قد يترك الدنيا للدنيا
ويترك اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه العارف عامر البصري في قصيدته التائية بقوله
شعر ومنهم اخو الطامات اطلق نفسه بتمزيق لبس او بصمت وخلوة يقول لقد نلنا بكشف سراير بما لا ينال الا قول فيها بلفظة اراذل
خداعون زرق بخرقة وسجادة مرقوعة وتسبيحة وقال كل الذي الصاف بالفارسية اگرچه طاعت ابن شيخكان سالوسكت كه جو نبود
دنيا الشيخا انداخت ولي كعبه كه گر جبريل طاقتش به منجنيق تواند براسمان انداخت وقال العارف الشيرازي نقد صوفي نه همه صافي بيغش باشد
اي بسا خرقه كه شايسته آتش باشد خوش بود گر محك تجربه آيد بميان تا سيه روي شود انكه درو غش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد رؤية
احد انه يكثر من الطاعات ويترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مرائي وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا كما اشار اليه مولانا
علي بن الحسين عليهما السلام في جملة ما روي عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت
في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين
فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر
من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فياتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقدة
عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا
يغرنكم حتى تنظروا مع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والاخرة
يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له
اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه
لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من اجلها فاولئك الذين
غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا
الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعيم في دار لا تبيد ولا تنفد وان
كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلك الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم فبه
توسلوا فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المصنف جهل بالتفسير واسباب النزول وقد ذكر ان طايفة من جهلة قريش
كانوا يؤذون رسول الله صلعم الخ فهو يدل على تجاهله او جهله وعدم تتبعه لما ذكر في شان نزول هذه الاية بل على جهله بمعنى ما نقله
هو من شان النزول اما الاول فلانه ما قدمه المفسرون ونحوه عند ذكر شان نزول هذه الاية هو ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت
عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وضعوا موضع الصلوة بناء على معتقدهم
واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو ما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة
في صدر الاية بان يجعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك رب لا يمه جعل جفا في صلته اي اقام الجفا مقام الصلة وهو مجاز
مستبعد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المص موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشا للنبي صلعم ايضا ولا استبعاد
في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن والماء وياكلون الفواكه ونحوها في ايام
صومهم ولا يعتقدونها مخالفة واما ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة الخ فهو كذب وافتراء على الله تعالى ورسوله كما يدل
عليه حكمته تعالى بل القران والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فهموا منها اباحة اللهو ونحوه انما هي موضوعة علما انما
بني امية لعنهم الله تعالى قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غيرها لذلك على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المص شطرا من تلك الاحاديث في مسئلة

النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي صلعم سمع بالطلاقين الغناء الذي كان يسمعه وامر بسماعه وما نحوه للغرض عن شناعة
بانه دخل لا بو بالسماع الباطل ويرشدك الى ان الغنوي يجعل الغناء ونحوه من اللهو مخصوصا باهل السنة وانه معمول متصوفيهم حتى انكار في تلك المنزلة
انهم مواظبوا اللاامين حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس اعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوئهم وامقتهم
طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المفتعلة من الصوفية وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم
خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي ابى عنها صعقة موسى عند دك الطور
فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المصنف نقل قول واحد من القلندرية الخ ففيه ان الشيخ قدس سره لم يعرف بحال من نقل منهم اباحة ترك
الصلوة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعنا ان هؤلاء يسموا انفسهم بالواصلين ويريدون من ذلك انهم
وصلوا الى الله تعالى وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين فقال ويعرض للسالك على
درب الفناء مخاطب مهالك لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها انه اذا اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول فابلهم من شهد
الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم وعلى نبيهم والههم انتهى ولعل الناصب يفرق هو من قول المصنف انهم يزورون مشهد الحسين ع انهم شيعة ليسوا سنية ولم
يعلم ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس المجتمعين في ايام الموسم وكيفية ورود الحجيج معتقدا لا استحبابها من قدر على نفسه اسقاط الواجبات عنه فضلا
عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب زندقة المتصوفة من اصحابه ان من اكابر اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة
اليافعي اليمني الشافعي وقد قرر ما نسبه المصنف اليهم في هذا الكتاب جماعة في غيره حيث رد في كتابه الموسوم بروض الرياحين على ما انكره الغزالي في الاحياء
من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة وتحلل له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في
خلوده في النار نظر انتهى فقال في ذلك الكتاب لو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن منتهكا
للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر ع حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم
كما ان الصحيح عند الجمهور انه الان حي وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كلامه
نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم يقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخالصة فانهم قالوا ان هذه الاحكام الشرعية انما يحكم
بها على الاغبياء اما اهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقد جاء فيما
ينقلون استفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح يقتل قائله لانه انكار ما علم من الشرائع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمه
بان احكامه لا تعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المبينون احكامه وبالجملة فقد حصل العلم القطعي واليقين
الضروري من دين نبينا بانه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل بصريح العقل والوحي فمن قال ان هنا
طريقا اخر يعرف بها امره ونهيه غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول
وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه انما يقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصة النبوة التي اشار اليها النبي صلعم بقوله ان روح القدس نفث في
روعي والمخلص انا لا ننكر ان الملك والشيطان لهما تصرف في القلب وان الله يلهم العبد بعد ليل واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وليست بنبية بل كما
يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله اعلم
قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مباحث الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف
المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل
انما يفهم من الكلام ما قلناه فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان
الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول الاشاعرة في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا
مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيه الحروف والاصوات والاشاعرة خالفوا عقولهم وعقول كافة
البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون
مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فهو [illegible] اعتقدهم لا تعلق له بحرف ولا صوت انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول [illegible] الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام [illegible] ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة
وتارة يطلقونه على المعنى [illegible] النفس الذي يعبر عنه بالالفاظ [illegible] هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا
الكلام [illegible] المؤلف من الحروف والاصوات [illegible] يجد من نفسه انه اذا اراد المتكلم بالكلام فهو يفهم من ذاته
[illegible] على التكلم بها كما ان [illegible] انه يرتب في نفسه معاني واشياء يقول في نفسه سانكلم بذلك [illegible]



يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفسي ثم نقول على طريقة الدليل إن الألفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام
النفسي فإن قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لأن من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
أو يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فإن قال هو الإرادة قلنا هو غير الإرادة لأن من جملة الكلام الأمر وقد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل
يطيعه أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر
عذره عند من يلومه واعترض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادة قطعا وأقول لا نسلم عدم
الطلب فيهما لأن لفظ الأمر إذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم إن في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الآمر لأن الاعتذار
والاختبار موقوفان على ظهور الطلب منه مع عدم الفعل من المأمور وكلاهما لا بد من أن يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار فإن صاحب المواقف
ههنا ولو قالت المعتزلة إنه أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به
أو يصير سببا لاعتقاده إرادته أي إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيدا لأن إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليه من الأمور
المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد حتى لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للإرادة
كما يدعيه الأشاعرة هذا كلام صاحب المواقف وأقول من أخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له إرادة شيء أصلا بل يصدر عنه الإخبار فهو
على مدلول هو الكلام النفسي من غير إرادة في ذلك الإخبار الشيء من الأشياء وأما في الأمر فإن كان هذه الإرادة موجودة ولكن ظاهر أنه ليس عين
الطلب الذي هو مدلول الأمر بل شيء يلزمه ذلك الطلب فإذن تلك الإرادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الأمر وهو المطلوب ولما ثبت أن
ههنا صفة هو غير الإرادة والعلم فنقول هو الكلام النفسي فإذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم
كونه متصورا فهو مبطل وأما من ذهب إلى أن كلام الله تعالى هو أصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث فيتجه
عليه أن كل عاقل يعلم أن المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال إنه متكلم كما أن خالق الذوق لا يقال إنه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند
من يعرف اللغة والعرف فضلا عن أهل التحقيق نعم الأصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام أيضا ولكن الكلام في الحقيقة
هو ذلك المعنى النفسي كما أثبتنا انتهى **وأقول** فيه نظر أما أولا فلأن إثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا لأن الكلام يجب أن يكون مركبا سواء كان
لفظيا أو نفسيا أما اللفظي فظاهر وأما النفسي فلأن اللفظ لما كان موضوعا بإزاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنى
مطابقا له وأيضا التركيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال وهذا أي
ذكره صاحب المواقف من أن الكلام النفسي غير مرتب الأجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط
وجود بعضها بعد البعض ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث إذا التفت إليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة وإذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يورده
المتكلم في نفسه عند إرادة التكلم يجوز أن يكون عبارة عن الألفاظ المخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما استشهدوا به من قول عمر زورت
في نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا أو بناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس كذلك لا يدل ذلك
على كون حقيقة الكلام في النفس كذا كون الكلام في الفؤاد يكون إشارة إلى الصورة وأما ثانيا فلأن ما ذكره من أنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل أن يقول إن المعنى النفسي الذي يدعون أنه قائم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم في صورة الإخبار عما لا يعلمه هو إدراك مدلول الخبر أعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان أو مشكوكا فلا يكون مغايرا
للعلم والحاصل أن هذا إنما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق إذ كل عاقل تصدى للإخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة
وإنهم ما ذكره قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد وأما ثالثا فلأن ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للإرادة مردود بالاعتراض الذي نقله
وأما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله أقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لأن لفظ الأمر إذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب مدخول بأن
الاعتذار والاختبار إنما يتوقفان على أن يصدر من الآمر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الآمر إذ لا وقوف للعبد
نعم بما في الضمير فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى وأما رابعا فلأن ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في
تقوية المعتزلة من قوله أقول من أخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له إرادة شيء أصلا إلخ ففيه أن هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما أجيب عنه عما مر
من أنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه فعلم وأما ما ذكره من أن في الأمر وإن كان هذه الإرادة موجودة ولكن ظاهر أنه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الأمر
بل شيء يلزمه ذلك الطلب فإذن تلك الإرادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الأمر وهو المطلوب ففيه أنا لا نسلم أن الطلب غير الإرادة
فإن الطلب عين الإرادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول إن الكلام النفسي عند الأشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم
من يطلب منه الفعل أيضا وإلا يلزم السفه إذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب إن شاء الله تعالى
وأما خامسا فلأن ما ذكره من أن كل عاقل يعلم أن المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال له إنه متكلم إلخ فقد ضرب فيه الناصب جانب الأصحا



لا يلزم من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورده عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا
بالشروح يتوجه عليه ان المتبادر الذي هو المتكلم المعروف لغة بمعنى ايجاد الكلام وقائم به اذ تم حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي وانهم عن كلامه
في حق المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد والصباغ والتمار وغيرها وهي مختصة
ههنا اذ الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان المضيء قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى
ما قام به الضوء وكذا التمار يطلق على من كان بائعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذائق كما ذكره الناصب الجاهل عن ذوق التحقيق ولا
بالمتحرك كما اورده شارح العقائد ولا ما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا اسمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي الاشاعرة انتهى وقد اعترف بهذا المحقق الدواني في المسألة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم
الاول من الكتاب الاول من شرح نفسه الكبير حيث قال والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحق تعالى لاجل ان يعرف
ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وغيرهما ويظهر المراد من كون الانسان متكلما ايجاد الحروف ومجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على
ان ما ذكره الناصب وشارح العقائد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو
ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه
تعالى على عدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قائم به اذ يشكل هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به
الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك عندهم باطل والسر ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل لما قال بعض المحققين من ان
اللغة لم يبن على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم وكيف لا ولو بني اللغة
على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم نصوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم ويخبر بل
يتوسعون في معنى الحال ويعممونه عن المتنبي بين المشرق والمغرب ويريدون به الحال الذي قس عليه الحال في اسم الفاعل اذ قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق
الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم بقاء المبدأ وعدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والملخص ان معنى اسم الفاعل
مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بلفظ دانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا
قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم بعينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد ان زيد ذات له العلم بل المراد زيد له
العلم وكيف لا وقد استدل على ذلك بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله سيد المحققين قدس سره في
حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وتوضيح هذا الكلام ان اطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل لا يطلقون اسم المتكلم
على القائم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل
الضرب فلا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا لو تكلم الجن على لسان المصروع لا يعتقدون ان
الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا معنى كونه متكلما قيام
ذلك المعنى بذاته تعالى فرارا به على اللغة فان قلت الكلام على ما ذكرتموه يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى قلت لا محذور في ارجاعه الى
القدرة وعده صفة مستقلة اخرى بناء على فائدة مخصوصة هي ان افعال العباد قولا او فعلا مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقرآن
مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه ويحققوا ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات ما علم القرآن في الازل بانه سيوجده بقدرته القديمة فخصص من جميع
الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة او بكسبه وعما يكبره ... ان صفتي
السمع والبصر راجعان الى العلم باتفاق الاشاعرة معنا مع انهما عدتا صفتين مستقلتين متابعة للشارع حيث اوردهما عن العلم في الذكر لغاية
اهتمامه باثباتهما وليعتقد المكلفين بانصافه تعالى بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى متعدد المعقول من الكلام على ما تقدم
انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تسمى كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان
يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا
قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات
شيء لا يتصورونه هم ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره كيف يجوز ان يجعل اماما يقتدي به ويناط به
الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسي جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة
واحدة يتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام
عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فلا نزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفسي فان ثبت فهو
واحد كسائر الصفات وان انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق بطلان ما الرجل ليس الا ترهاتها انتهى واقول ان ما ادعاه

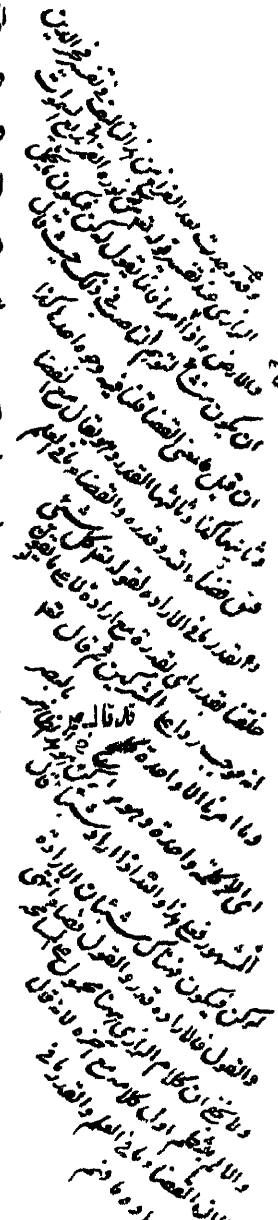
قوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامور المذكورة اي ان كلامه تعالى ليس جنسا لهذه الامور وهذه الامور انواعا له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون
شيء من انواعه وبطلانه ظاهر وانما اراد انه امر معين يعرض هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تقسيم جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم
من تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العوارض والاعتبارات والامور التي ادعيتم تسليم ان هذه الانقسامات لا ان غاية ما يلزم من ذلك
وجود المعروض بدون العوارض وهو ليس بمحال لكنه خلاف ما هو المشهور عند القوم من ان هذه الامور نفس الكلام وايضا غير معقول اذ لا يعقل كلام
لا على احد الانسان المتعارفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر واذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام
اذ عندكم قدم شيء لا يوجد منه الا منصوصا على انه قول لا دلالة للعقلية وعلى انه ايضا نعم ثم يرجع عليه وايضا لو جوزتم كون الكلام الواحد متكثرا انواعا بحسب
تغير المتعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار التعلق بالتخصيص ارادة وباعتبار التعلق بالايجاد قدرة
الى غير ذلك من الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالة الكلام ان اريد العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم
من الكلام الا المركب من الحروف لا يجري بمعنى اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شأن النبوة دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهر كذب
الحاد من غير اشارة في موضع وموقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس بهذا
المتكلم والتكلم والسكوت مما في متن العقائد للنسفي ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقال شارحه العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ واجاب بان المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان
الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس فلا يخفى بعين اهل التوجيه محل لا يخفى عن الخوض فاعرضنا عن التعرض بتفصيل الجواب
قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع
حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الاخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد
قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب
العقلاء المعدومين واثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم امض
ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا غاية الجهل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل
والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الناس اتقوا ربكم و
يقول يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة ولا تأكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى
لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطبة انما تفيد نفسه لو كان
يطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لان فائدة الغير انما يصح
لو خاطب غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب في
اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابراهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبارات عن الماضي والاخبار عن وقوع
ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفسي فمن قال
بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه
فيه فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو فرض اثبات
الكلام النفسي تعالى ثم اثبت حدوثه يكون محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على
حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طاماته فالجواب ان ذلك السفه لو
ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكره ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع
الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفها ولا حماقة بل السفه من نسبة السفه فالكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى
في الازل ولا يتلفظ بهذا الكلام بل هو لجماعة سيجدون ويكون التلفظ بعد حدوثهم وحدوث احتياجهم الى ما يقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام
فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب ايضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نقر ان لا تلفظ
في الازل بل هناك معان قائمة بذات الله تعالى قد تم وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني
المزورة في النفس المعقولة بعد لمن سيجد واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانه اخبار
عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفسي ولا يلزم من كون مدلول لفظ
كن في ذات الله تعالى حدوثه انتهى واقول غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل ليس الا ما حكموا
بحدوثه ومن اين جاء هذا الكلام المسمى بالقديم وحاصله ان اثبات الكلام النفسي مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين

الحقيقة

قال بعض الفضلاء [illegible] الكلام [illegible]

الذين لا يجوزون الشافعية بعض رسائله عن بعض العلماء انه قال انما نلفظ بالكلام النفسي لعدم الانتباه الى انه انما تلفظ ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى
ولا ريب ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه انما هو في التلفظ دون كلام النفسي فهو ماخوذ من قواعد العقايد للغزالي
والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد
المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب اخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده
فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب او تخيله وهو
ممكن ليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل
قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فمدخول لان مقتضى الكلام النفسي في ذلك علمه تعالى في الازل بانه سيرسل نوحا والقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بان الشيء
سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه يوجد اذا وجد فلا يصح قوله المزبور بقوله بعد هذا لذلك لانه على ان احدهما هو الاخر على انه يلزم من ذلك التغير في
علمه تعالى وبطلانه ظاهر وبما قررناه يندفع بلا كلمات الناصب كما لا يخفى على المتامل **قال المصنف** رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي
الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة
وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فقالوا ان الله تعالى يامر بما لا يريده بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب
من فعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما
ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء
كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما
المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات
ويكره المعاصي فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويامر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي
وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقوله ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يامر بما لا
اراده بل ان الله تعالى يامر بان الكافر ولا يريده فالجحد والذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة
ههنا هو التقدير والترجيح للخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر في عرف العامة من معنى الارادة بحسب العرف واذا حقق معنى الارادة
علمت مراد الاشاعرة انه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى **واقول** كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستدلال بقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى وافعال العباد وقد بينا في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق لافعال
العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر عبده بالامر
كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا واما تفسير الارادة بالتقدير فهو من مخترعاته الذي الجأه ضيق الخناق الى التزامه اذ لو لم يكن ذلك معنا بحسب العرف
كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل ثم لا يبعد
انه اخذ ذلك مما نسبه اصحابه الى النعمانية اصحاب محمد بن النعمان ابي جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان
الطاق وقد ذكرنا شرح فضائله وبرأته عما نسبه اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمانية المذكورة انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون
التقدير عنده ارادة فعله تعالى فقد دخل الناصب في هذه المسئلة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة فلا يكونهم الامامية ايضا ولعمري انه لو اطلع اهل
ما وراء النهر الذي الف هذا الكتاب فيه لقتلوه بل لزموه بالرفض والسخافة ولو امواله مع احوافه ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجب القول
بذلك حصول النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعمائة سنة لفظيا ضرورة ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من
الكفر والفسق وامثالهما مرادة لله تعالى بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفا في نصابي ما ذكرنا
في افعاله تعالى دون افعال العباد من اخترعه وافترائه بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه والمختصر مما لا انه المتقدمين من قبله خال في
هذا البحث وفي مبحث ارادته تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة وبدل عليه اسنده الى المحقق في
ارادة الله تعالى للكائنات بقوله لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا فالصفة
المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها اه ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي لم يجب في شيء منها بان الارادة
ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقائد النسفية وشارحه حيث قال المصنف وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير التقدير بتحديد كل مخلوق بحده اه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل
بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المصنف صاحب العقائد من قوله سابقا وهي اي افعال العباد
كلها بارادته ومشيته اه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب فهم منه ان المراد مقصود الشارح نفسه او مقصود المصنف تعميم

لجميع الكائنات غير مريد م



ارادة الله تعالى وقد دفع عن غير القضاء والقدر المخلوقين على الارادة في كلام المص وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات وبالجملة لا تعلق للارادة بالنقد بخلاف المعلق المقرر بين القوم ومع هذا الاتيان ولا يخفى من جميع كما عرفت واذا اتقنت ذلك علمت ان ما ذكره المص وارد لا محيص لهم عنه بما ذكره الناصب الحمد لله **قال المص** رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز عليه الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين لما قالوا باصدور القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انهم اسندوا جميع القبائح باسرها اليه تعالى وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع المعاصي والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يمكن الاستدلال على اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا الثاني ان الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه تعالى صادقا في الحروف والاصوات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب وافقهم المعتزلة في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف في محل الاستدلال للاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انهم يقولون لو كان عاجزا وجاهلا لكان ناقصا في صفته ولم يعتبروا انما يلزم من ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل فالفرق دقيق ثم ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة فهذا كلام باطل عار عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد ان يكذب لا يجوز ان يكون صادقا هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثاني الاستدلالين على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفساني وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى **واقول** ما ذكره في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال انما استدلوا عليه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال الفخر الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه لم على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على رايهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى النص يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه انه لا يستدعيها الا ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه بقوله اقول الفرق الخ فيدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه تعالى ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم الخ وحاصله على ما اشار اليه الشريف قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لما لم يذكر الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل لم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهما اسقاط الاشتباه له بكلام صاحب المواقف اصلا وليس في دفع كلام المص واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه تعالى الخ ففيه انهم لما جوزوا خلق الكلام اللفظي الكاذب بقبح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك لا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ تنزههم عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم اذ هو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا كما ذكره المص وقد ظهر عما قررناه صحة ثاني ما في اسند الى المص قدس سره فلا تغفل **قال المص** رفع الله درجته البحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس في الازل سواه لان كل ما عداه ممكن وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والاخر واثبت الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل في الصفات كالقدرة والعلم والحياة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات قديم غير الله تعالى قال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا التسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذا في باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم

لما كان لقائل ان يقول ان في خلق الكاذب ايضا النقص في فعله فيعود المحذور اشار الى دفعه بقوله اعلم الخ ما حاصله المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى

منه دام

انه يلزم قيام ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال لان المراد من ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه انه من شرط العلم المطابقة فمحال ان يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكون المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة ولمرة بل مرارا غير متناهية باعتبار كل علم يعرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا نهاية في كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا اعين السفسطة لعدم تعقله بالمرة ومنها انه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب يحتاج الى جزء وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ارتكبوا ههنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى آخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى قال الشارح خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بالارادة وعلى هذا القياس والدليل عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم ناخذ هذا من عرف اللغة واطلاق العرف فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة من الوجوه فكلها باطلة الاول استدلاله بان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر حتى كفرت النصارى والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قديمة هي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فاي نقص يعرض من هذا لزيد اذ كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله في كونه عالما الى ثبوت معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فتصوره اولا حتى نفهمه ثم تبينوا لزومه لما ادعيناه والحاصل ان المحال هو استفادته صفة كمال من غير لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره والذي من مذهبنا هو الثاني لا الاول والرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى آخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب في الوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفات متعددة فتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما غيره يوجب الامكان كما قدمنا واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين فالمراد من نفي الصفات ممكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغايرة له انها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار آخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره ههنا على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه وانكروا على الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب تمسكا له ههنا وهذا دليل على عجزه بل عجز اصحابه عن الاستدلال بالدلائل اليقينية واما ثانيا فلانا قد ذكرنا ان الاقتضاء اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعم والا لما جاز تاويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا ان ليس معنى المشتق في اللغة قيام مبدئه بما اشتق منه في اكثر الموارد بل ... ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه بنفسه المشتق في اللغة الفارسية ... مما لا يقتضي قيام المبدأ فيه العالم معناه دانا والقادر معناه توانا والبصير معناه بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكره من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل

على امتناع حمل النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا تدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما تدل على كونه تعالى

عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ذلك ومنها نقول ان الادلة العقلية

على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها واخصها ما ابانا ذكره ههنا انه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمالاته وعلى تقدير

كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم ان لا

يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن ويمتنع مع انه غني عن العالمين وتوضيح الكلام ان الحال لما يعبر عنه بالقادرية ونحوها وكذا القادر بما يعبر

عنه بنحو ذلك ومن عليه في الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كما مر ولما دل الدليل على

عدمها الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به وانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ بغيره لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين

احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عينان في الخارج لصحة حملهما عليه

مواطاة وزائدان على مفهوم الصفة بالمعنى الاول زائد على الله تعالى في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول وزائد على الذات

في الخارج وقيام المبدأ بغيره لازم فصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن السؤال الاول لانه

المص فمن تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومخالف لما يجده كل عاقل من ان الواجب

بالذات لا يكون الا ذاتا وما استدل به عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد التحقيق

ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القديم صفة لغير الله تعالى ولزمهم

ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم

كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعة القول بالجسمية بالبلكفة واما ما اجاب

به عن السؤال الثالث من ان الكفر اثبات ذوات قديمة اه ففيه ان النصارى ايضا لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا شيء افتراه عليهم اصحاب الناصب عند

ارادة التفصي عن مشاكلهم ومشاركتهم عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد

ما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثة ذواتا وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة

تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين

ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد بالانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا

للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح للاعب الاطفال فانه في مرتبة ان يقال اي نقص يعرض لله تعالى من كون عرشه ثابتا لانه محل استوائه

ومن مجاعظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان اردتم باستكماله بالغير ان قيمته

العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره من ان المحال استكماله

تعالى بصفة كمال هي غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تعالى في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة تستلزم افتقار الذات

المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كما لا في المشاهد الممكن الناقص وهذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم

لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التغيير والتحرير نقله

على تغيير التغيير ونبدل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه مقابلا لكلام المص فذكر في جواب المص عين ما اجاب صاحب المواقف هنا مشتملا

على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى ولما ما اجاب به عن السؤال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى

وتعدد بحسب التعلق بالمعلومات اه فمدخول بان المص كلام يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث

الكونية كما زعم حتى يتأتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان عدم تناهي معلومات الله تعالى انما هو بمعنى ان تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات

لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المص ذلك لورد عليه

مثل ما اورده على الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية انها ذات غير متناهية ويكون الجواب

الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بها بانها برهان من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبينه

عنقريب انشاء الله تعالى ومراده بالمراد الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فانه تعالى

في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما من المعاني الزائدة وكذا تأثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما

التأثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية

وكذا في مرتبة في تأثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تأثير القدرة على العلم والارادة الزائدتين

وهكذا الكلام في تأثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب غير متناهية ونقرر عنه

ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان صدور العلم عنه تعالى يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشيء شرطا

حاشية

ای تشخص صورته الاصل في العقل الاعلى ذاته ومرتبته الخارجية وهذه الزيادة في الذهن لا في الخارج فافهم سر الله رحمه الله

وقد اشار في التجريد الى الجواب بقوله والموضوع من جملة المشخصات وانه اشارة الى لا مزيد عليه

بنفسه او بتسلسل لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في التجريد
دليلا اخر على نفي لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا انه لا قديم سوى الله لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده ثم وقد ثبتنا
انه تعالى مختار وفعل المختار محدث وملخصه اما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفاته القديمة مثلا ان كان بقدرته
واختيار لزم تحدد ورتبه التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فاجاز ان يتصف به بالنسبة
الى بعض مصنوعاته ودعوى ان الايجاب في الصفات كمال والايجاب في غيرها نقص مشكلة انتهى وانما طوى المحشي ذلك لدلالة احتمال الايجاب الامتناع عند المتكلمين
وبعد التزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم التسلسل اذ مداره على بعضهم كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما
للتسلسل في بعض الصفات فافهم هذا وتوجيه بحثه على التمام يحتاج ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهوم ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم
قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية اما
ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما
فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخرا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتيب
آه فدليل على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتيب اولا كما صرح به
وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فيحتاج السوق الثاني منه قوله فليس هنا الا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به انه
ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب النفاة بل بالعينية كما لا يخفى
وان اراد به انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو
غيره يوجب الامكان فالظاهر ان له ثمة حذفها ما هي الصفات نعم ليست غيرها كما هي ليست عينها ولعله انما حذفها ظاهرا عن التصريح بالفاسد لما مر من ان
عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تاويل كلام امير المؤمنين
علي ع من احتمال الارادة صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي
ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك قالوا له انك كنت تقول ان حمارك كان ذكرا و
هذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات عين
الذات انها مغايرة للذات في الوجود آه ففيه ان اطلاق هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو مما يأباه العقل في باب التوحيد على
ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يحيله كل عاقل وتخصيص الغير بما خصصوه به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية آه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره
عن الخراساني كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته البحث التاسع في البقاء وفيه مطالب **الاول** انه ليس زائدا على الذات ذهبت الاشاعرة الى ان
الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك المحال الذي يحكم الضرورة ببطلانه
من وجوه الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود
كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في الزمان الاخر وان عني به
صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار
وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه انفك الاخر عنه وهو ضروري البطلان **الثاني** ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج
الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذي فرضناه باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر
محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء
الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل
الا عرضا قائما بغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات ويكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة
اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج لانه يقتضي بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات دون اخرى الثالث
ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني
كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا الى الذات الشيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق المتكلمون على
انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود
اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ونفي كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر وامام
الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب
الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه ثلاث ايرادات الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء غير

استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم

الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه جاز ان يقوم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا

بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون

الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده لانه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكره من الحذور والثالث ان

وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول فلما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد

الوجود محتاج الى البقاء في الزمان الثاني فنرى عينه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنى الذاتيين وهو حسب الوجود في الزمان

الاول فرد في الزمان الثاني فرد آخر وهذا غاية جهله وعدم تدبره في شيء من المعقولات انتهى **واقول** المص قدس سره عبر ههنا عن ان البقاء في الباقي

الموجود يراد به استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم الفناء في البقاء والاستمرار المطلق فيلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل

للموجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار

المطلق مفهوم واحد تستوي اطلاقه على الموجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا فيلزم اتصاف

المعدوم بامر ثبوتي واذا كان هذا محالا لا يتعين عدم اقتضائه للقيام بالشيء وبه يتم الحجة على الاشعري ولا يعبد الخباء الشق الثالث كما زعمه الناصب واما

ما ذكره من ان الجواب الذي نقله المص عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر الخ فدليل على قصور باعه

وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه عن تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب

والايجاز حكم بمغايرة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب مع ما ذكره بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وهو المذكور في المواقف متحد المعنى

مع ما ذكره المص قدس سره فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله انه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق

راجع الى ما ذكره المص من الجواب ان يقوم البقاء بذاته لا في محل اذ الظاهر ان الحكم بتحقق الذات والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما

حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المص من المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسره بعضهم

باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره آخرون بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المص

وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني

معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو واضح الفساد ولهذا اضطرب بعد ذلك كما في الحاشية بما هو اسخف منه اما ما ذكره

في اصل جوابه فلان كلام المص صريح في انه جعل الحذر لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الغنى والاحتياج فان وجود الجوهر في الزمان

الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يثبت الناصب بقوله ان المص حسب الوجود في الزمان الاول فردا وفي الزمان الثاني فردا آخر وهل هذا الا نسبة

الادلة الى جهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن التفطن بدقائق العلوم ومعقولاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان

المفهوم من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج البتة ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما لزم ذلك

منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه يجب استغناء الوجود في الزمان

الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقريره هذا الاعتراض فجاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود

مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول محتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا انتهى فاقول مبنى على ان المص

اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما بيناه عليه من دلالة صريح كلام المص على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في

زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير منفهم عن كلام المص اصلا وانما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير

استعداد واستمداد فما فاض عنه يفوت ينسج عليه مورا واهيا كنسج العنكبوت وكفى بمثل هذا الجواب الواهي للتشنيع وابداء الفضائح شاهدا قال

المص رفع الله درجته **المطلب الثاني** في ان الله تعالى باق لذاته الحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين

الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطاء لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره واحتاج البقاء

الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاج الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث فان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا بقاء

باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتسلسل ايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام

المعنى بالمعنى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج

الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان واما من كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات

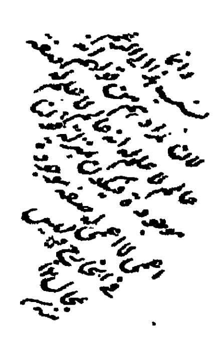
الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق قوله احتياج البقاء الى ذاته وذاته محتاج الى البقاء فيلزم الدور قلنا مندفع بعد احتياج الذات الى البقاء لانهما

متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما متحققان معا قوله بقاؤه باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف بما هو عين ذلك البقاء

كاتصاف الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه قوله يكون له بقاء آخر ويتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان بقاء

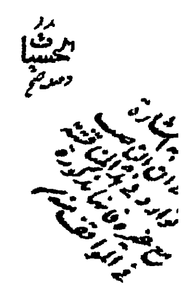
البقاء نفس البقاء فتحول الصفات القديمة باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة
للذات به يبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى **وانا اقول** هذا وغيره من تلك الاجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما
اجاب به هيهنا اولا من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان اتصافه من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية
العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان تمام ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ينتقض بالواجب لو احتاج
الى شيء من لوازمه اقتضاء ذاته فالاحتياج ايضا لا يكون ذلك موجبا للامكان لانا لكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به هيهنا ثانيا بقوله
قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فهو مردود بما سبق من كونه في التحفة نظير قول من ضل منه الحمار واما الناصب المهذار
فمثله مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات وجود
متعددة وتشخصات متعددة وعلوم متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضول نزه العقلاء من الحكماء الاجرام الفلكية
عنها لشرفها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء اه ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه
هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقائه تعالى ايضا كذلك
فانهم كما نبهنا ما اسنده الى شيخكم الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وايضا الاشاعرة انما ذهبوا
الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية راجع الى النفي المحض وان يكون مؤدى ذلك انه تعالى عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك
كما صرح به شارح العقائد وهذا المحذور الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات في البقاء وبقائه ايضا فكيف نسوا انكارهم للعينية واعترفوا به هيهنا
فالتزموا بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص هيهنا الزام لهم فان رجعوا عن ذلك وافقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين
واما ما اجاب به خامسا عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر فيتسلسل فغير المنقول كلام يلوح عليه آثار السقم
لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له وبعضه ايضا كلام المص في كتاب نهج المسترشدين هكذا ولو كان البقاء زائدا على الذات لزم
التسلسل انتهى فالظاهر ان الناصب زاد في كلام المص او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل المصحح من نسخة المص هيهنا لينفتح حقيقة الحال
ولعل ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما سبق فمدفوع بما اسبقنا من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة
للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات به يبقى ببقاء الذات اه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فان اريد ببقاء البقاء بقاء البقاء
عينه الذي يبقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اراد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو
مما لم يقل به احد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وايضا هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا
على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء ثم بقاؤها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض والا فالبقاء
عند المص وسائر المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده كما صرح
به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة
الالزام والله اعلم بحقائق المرام **قال المصنف** رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك
وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى
جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها ناطقها وغيرها آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهده
حال فتح العين هو الذي شاهده قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان
الآن وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها وهؤلاء جوزوا التبدل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من
مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكر فبعد هذا فالجسم ايضا يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودية البقاء وعدم جواز قيام
العرض بالعرض دعتنا الى الحكم بان الاعراض لا يبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام لجواز قيام البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام
ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام تكون باطلة كما ذكره انتهى **واقول** غرض الناصب من ذكر حقية الباطل
اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبنى حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة
من الاعراض لانه شارك فيه الاشعري معه من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض
بالعرض هذا محصل مرامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ان البقاء امر اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا
وقد ارتفع جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطؤ بالحركة والدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخول كما سيجيء ما يوضحه
فيكون النظام والاشاعرة شريكين في شطر من السفاهة الا انه يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشية كلامه في هذا المقام
من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع عدم تحلله وورود التبدل في محل المنع اه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخصات
البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما صرحوا به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار

القول بأن البقاء لا يتعلق في البقاء والباقي زائدا عن دون ذاته تعالى يحكم وجود اثباته حرط الفساد ١٢ منه سره



الغريزي

الغرض كما ذكره علم الحقيقة امر قال المصنف رفع الله درجته الحكم الثاني في عدم بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون
وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحيز وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه يجوز
ان يوجد آنين متصلين بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل
من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته مطابقها وانه لم يعدم ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه ثم
انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي هي عندهم
بل لا بد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها من مشخصات ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية
لا يتغير في كل آن ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائية للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء
جميع المشاهدات ابين من لزومات فلينظر العاقل المنصف في هذه المقالة التي ذهبت اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه ببقاء
المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد وقد التجأ الى ركن غير
شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة
وعدم التغير كما تقدم الثالث انه لو لم يبق العرض لما كان واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض
او حمرة او غير ذلك وان يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل
عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم فان الحكم ببقاء الجسم انما هو مستفاد من استمراره في الحس وهذا الدليل لا يتمشى مستند الى الاستمرارية
لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام اين لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى
وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل ويجوز انتقال واجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان واذا تقرر
ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني ولا يلزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول ان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا
يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء لان شرطه الجوهر
عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انهم لا يعيد له ان الزمان
الثالث كما يجب عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل
ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس
وبالجملة فلا استدلال على نقض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت استدلالات في مقابلة الضروريات انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد
منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته
الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء
العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا
المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل
وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب
ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب امر واحد مستمر بحسب المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال يتوارد على الاتصال ثم قال انه امثال متواردة كان ينبغي على ما يزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات وكذا جالس السفينة
اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس ونحن نتصور مثل هذا مذهب السوفسطائية ويا ليت هذا الرجل كان لم
يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهده
في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهده مطابقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان بحسب المشاهدة من الاول
كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس من خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة
ثم ذكر حسن محالات رد على مذهبهم الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد
في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في كل آن ومخالفة هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص

في الوجود الخارجي بها بل من حيث هويتها الا ان تشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم في الهوية الخارجية التي بها الاثنينية ثابتة في جميع الازمنة وان توارد عليه
الامثال من الاعراض فهذه الشخصية التي بسيطة حاصلة في ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الاثنينية فذات الاثنين وهويته الشخصية باقية في جميع
الاحوال وتتوارد عليه الاعراض واي سفسطة فهذا والظلمات والخرافات التي هي هذيانات يمجها خواطر السفهاء الى متى تبقى غير مطمئنة اليها الثالث
انه يلزم تكذيب الحس لما عرفت جواب الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب تخلفه سواد آخر الى آخر
الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرت عادته بافاضة المثل
بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع بل التحلي وجاز افاضة المثل وهذا في غاية عدة القوم في اسناد الاشياء الى الفاعل المختار
الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس يجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره
في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر والحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم
ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين التسفسط فهو جواب الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري فلا يرد الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني
قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا
يكون ممكن البقاء ولا يبتنى على هذا النقد بشيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا السند لا يخفى غاية الضعف كما هو دينه في الاسناد
المزخرفة ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرنا وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض
بالعرض ومنع كون البقاء زائدا ثبوتهما مذهب الشيخ الاشعري وقد اسند اعلينا في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغير من الاشياء
وقد ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فاعتراضاته على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى **واقول** فيه نظر اما
اولا فلان ما ذكره في وجه ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع
تلك الاشكال لجواز ان تكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع ذلك الاشكال المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور
بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة
وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال والعندية يا سيما عند بعض الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل له مدخول بان الرجل نعم الرجل وهو المص قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الاعراض لظهور انه بديهي
لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك لمدعي البديهي ايضا والحاصل على ما اشار اليه المص
في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان
ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا وما ذكره في صورة الاسناد لا على ذلك تنبيه على حكم ضروري فالمناقشة فيها بامثال توارد الامثال لا يجدي طائلا
وايضا قد صرح المص في مفتتح ايراده بان التنبيه على ذلك ليس بمجرد حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قد توهم الناصب من كلامه كيف وقد ضم قدس سره طي
ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون آه وفيه اشارة الى ما ذكره
صاحب المحاكمات في تاويل ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور ينضم اليه فيلجي
الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا يعلم تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد
تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان
حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما يفيضها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى ولا ريب
في ان مسئلة بقاء الاعراض مما اشترك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل

واما ما ذكره من تمثيل الغلط الحسي في ما الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه
من الجسم واعراضه فان السبب الذي ذكره في غلط الحس عند توارد الامثال كما في ما الفوارة هو ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن
الخيال لم يتشبث ما به يمتاز كل منها عن غيره فيخيل اليه ان هناك امرا واحدا مستمرا ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في ما الفوارة انفصال
المدد ويحكم على غلط الحس بادنى توجه والتفات وليس فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من تقضي الاجسام والاعراض وتجددها وصول مدد وانفصاله حتى
يثبت للعقل تجويز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وقعوا في ذلك مما قرع الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتاملوا في حقيقة
ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا به ان ذلك الماء كما يدوم ويبقى بالعين والامداد كذلك الاشياء الظاهرة كلها تبقى بالفيض باقاضة الله تعالى ولو انقطع مدد الفيض
عنها لحظة لانعدمت راسا وليس في ذلك حكم بتقضي المخلوقات وتجددها آنا فآنا كما ذهبوا اليه فتامل واما رابعا فلان ما اجاب به عن قول المحقق الثالث
الخمسة التي الزمها المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال لو وافقنا الغير ان المهية ان اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يبقى ذات الحقيقة
وحقيقته بل مهيته اي ما يعقل منه واذا اعتبرت لا مع التحقق سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد به الوجود الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية في قوله

لا شخاص في الوجود الخارجي بها يزون بينها بانها الا تشخصاتها اه المهية المعتبرة لا مع التعين نفسه ثم وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان اراد بها معنى اخر فليبينه اولا ثم حتى ينظر في صحته وفساده وايضا اذا عرف الناصب التشخص عن كونها معنية للتشخص فليبين لنا ظهوره لها مدخلية في امر سوى ذلك فقد حكم انها في عداد بساطتها بمجالها من الاشخاص بمنزلة الجزء الموضوع بحيثية الاشتراك وهو مستحضر اويثبتها اياه اسلافه من الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني المحالات اللازمة من مذهبه بما تقدم واما سادسا فلان ما اجاب به عن ثالث المحالات الاز مدخول بان حكمه بان مبعض الاستعداد هو الشيء الفايض على الجسم بذوات الفاعل المختار ثبت في قاعدة الاشعري من نفي مدخلية شيء سوى قدرته تعالى في حدوث شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة في محل تم يداينها الا بدانه تم فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض فهي ظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر في اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما عليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاقا في بعض المسائل مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قاعدة جريان العادة وبينا قبح من القصور والعيب فيما نحن فيه من مظان الترتب من قبيل التحريم بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب الفاعل فهذا المثل فان قصد به الايراد على المص قدس سره ففيه توجه انه لم يقل بوجوب فاضة المثل وانما القائل به الناصب واصحابه وان قصد به الايراد على اصحابه فانهم لم يقولوا بلزوم النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المص على نقض بوجود ايضا المثل فيه على الوجوب العادي الزاما لهم واما سابعا فلان ما اجاب به عن رابع المحالات من منع بان الاصل والاستصحاب من المسائل التي اختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية او لا فكيف يجعل حجة فيما يطلب فيه البرهان كما فيما نحن فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء آه مردود بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه يجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله وانما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان ما ذكره من ان تبع ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زايدا مذهب الاشعري وقد اسند كل منهما في محله مجاب بقولنا نعم قد اسند الاشاعرة عليهما لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي يدور مشرب شيخه في الكودنة والضلالة وهو محل ذكره ذلك الاسناد الا ان كتاب المواقف الذي فيه ما هو اخر كلام القوم واودع فيه جميع ما امكنهم في الذب عن خرافات شيخهم فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله ان تالي الدليلين مذهب بما ذكره لغيره من الاشياء آه فيه اعتراف بصحة كلام المص والحمد لله ولنعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب الاشعري كما صرح به صاحب المواقف ومع هذا ظهر انه اسخف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات مما ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد به ذكرهم لها مجرد بحثوا برها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتائج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانهم لم يذكروا شيئا منها في كتبهم الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زمان المص او الكل متاخر عن زمان المص بسنين كثيرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث العاشر في ان القدم والحدوث اعتباريان ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهب الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم بذات الحادث وكلا القولين باطلان لان القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان كان قديما لكان له قدم اخر ويتسلسل وان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال لو كان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق ان القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم اخر ويتسلسل فالجواب عنه الا نم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه وايضا جاز ان يكون قدم القدم اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان المص لم يقل ان الشيخ الاشعري ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك فلا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحاب الاشاعرة وليس قولا له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب لا مدخول بما حقق في الشرح الجديد للتجريد وحاشيته القديمة من ان الصفة القائمة بشيء لا يجوز ان تتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافها بصفة هي عينها كالواجب تعالى فانه عين الوجود القائم بالذات وظاهر انه كان موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان تتصف بقدم هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من ان كلام المص الزامي لهم حيث شنعوا في عينية الصفات معللا بانه مثل ان يقال عالم لا علم له فالاولى ان لا يقولوا به وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقولوا في مقابل كلام المص والزامه اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في الكتب ايضا من ان نوع الصفة اذا كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا لشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوعا

موجودًا كان عند عروضه للقدم موجودًا وثبوتيًا اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد حقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج
بعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلًا لما كان شانه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافًا يترتب عليه الآثار الا بان
يوجد موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر
البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه وغفل عنه الناصب الجاهل السفيه
والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافًا يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف
الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافًا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف القديم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت
القدم واتجه القائل بثبوت القدم فيما مر بذاته تعالى يلزمه القول بثبوت قدم القدم ايضا لان السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم
يكن ثابتا في نفسه لما امكن الموصوف به اتصافه تعالى بالقدم حقيقة موجود في قدم القدم اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القدم به اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى ان
الناصب لم يتعرض لجواب ما نسب الى الكرامية لانه من اغراضهم وانكانوا من اهل السنة والجماعة **قال المصنف** رفع الله درجته المبحث الحادي عشر في العدل

في العدل

وفيه مطالب **الاول** في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا
وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى وبئس ما اختاره
لنفسه من مذهب ما خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل او ملك مقرب
او مطيع في جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى
بمثل هذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عقد هذا البحث لاثبات
العدل الذي يثبتونه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق لافعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار
ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا
دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل مقاله من قول الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسألة فتميز
بالانصاف ان شاء الله اقول سيرى الناظر ان شاء الله تعالى قيام البرهان على حقية الامامية ومذهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد
هم القائلون بما ذكره المصنف قوله تعالى شَهِدَ اللهُ اَنَّهُ لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ وَالْمَلٰئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قائِمًا بِالْقِسْطِ لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ
الْاِسْلامُ الآية قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد اذن
ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة
الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف
ههنا كلمات قد الفنا لدفعها رسالة منفردة سميناها بالنور الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية وتابعوهم

مبحث الحسن والقبح

من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا
بقبحه بل كلما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن **قال**
الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة **الاول** صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان
مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول **الثالث** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل فيسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال
العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
ومن تابعهم من الامامية عقلي واذا كان الحسن والقبح موقوفا على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فانهما لا يستقل العقل حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر
العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسنا هل الشرع حسن هذه الاشياء الا
وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول فعلم ان الرجل كودن طامات
متعصب فتعصب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يتامل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ
بالله من شر الشيطان وتشركه **واقول** قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه
ولذلك سند واخلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب فهذا الخلاف مبني على
ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا ملخص المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى وبالنسبة اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه تعالى
ما يستقبحه العقل والعرف ان انكار الناصب لا يسوى بانه من التقبل وانما ذلك لانكاره والتاويل تمويه وتدليس لرفع شناعة الناس الا معتقدهم في
العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال **نظم** اگر عدل است در دنیا و در کو چرا بود در نشاط من در اندوه اگر در تیغ دوران

خنده هست جواب دم اناخن بزاريست اكر نهم ز شهريستا كوز دون چو اجتماع ناشر و برابحون وسيجيء تحقيق مسئلة الحسن والقبح في موضعه ان شاء الله تعالى

ثم **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية وتابعهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فحش والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله تعالى منزه عنها وبريء منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش و القبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا مؤثر غيره انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وذلك من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولا يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد ومن مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولا قبيح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء في مبحث خلق الاعمال فالنسبة اليهم هو افتراء محض ناش من تعصب في غرض فاسد انتهى **واقول** لما قال الناصب بانه انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مر يكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من انه دخل القاضي عبد الجبار الهمداني على الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاذ بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاذ سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فافهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال فهو كلام مبني على القول بالكسب سيبطله المصنف قدس سره ونحن نستشهد ركانه ان شاء الله تعالى وكفانا في بطلانه ما اشتهر من انه لا يعقل بحال البهشمي وكسب الاشعري **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي و الظلم وجميع انواع الفساد **وقال الناصب** خفضه الله اقول نقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية وللكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشر من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى **واقول** حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي ان ههنا امرين قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة فنرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالآخر واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي ضرورة ان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا ينفعهم الا عند وجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ونقول ههنا ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله عليه السلام في الخبر من لم يرض بقضاء الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فاريد بالشر ما لا يلائم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصلحة فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم للطبع كخلق الحيوانات المؤذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالسرقة واللواطة والزنا وامثالها والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام سخيف من دعوى الاجماع على امامة ابي بكر نعم موت الانبياء عليهم السلام غير ملائم لطباع امته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك لعدم رضاه به على الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح الذي يهتدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود بان القبيح هو التمكين عن خصوص القبيح لكنه تعالى يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والادوات وخلق لهم الآلات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف فكان ذلك تمكينا لهم على الشرائط الموصلة لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض لهم وجعل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى المائدة استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سيئته ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول لهم ما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه

ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي ويلوم العبد بالكسب الذي هو وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض
فهو معترض والمعترض من باشر الفعل لا من يخلق وكذا اللمع انتهى **واقول** النص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذاته
المقدسة ويعارضه النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء فيكون
المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح نفسه لكونه اتقن واجل واكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة الى التعميم في التمدح
الى العموم واما حكاية الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى **قال المص** رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما

أن الله تعالى يفعل لغرض لا للعبث

يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض المولم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من
الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكونوا قد عصوا اولا **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا
ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تأثير

كلام بعض المناصبين في تعليل الافعال

للعصيان في افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى **واقول** لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل
وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحك انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا
للاذهان عما كانوا يشنعون به غيرهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من
موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما نشأ ذلك منهم بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه
في مواضع منها ما ذكره بعض المتالهين من المتاخرين في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرحها قلت فلنا
ان يقول لكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان افاضته للوجود ولوازمه جود مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض والا لم يتحقق
معنى الجود كما قررتموه فكيف تثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض وذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض
المستلزم للاستكمال والاطرائه الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر
عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كاملة لانه مستلزمة لحكم واغراض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما
قررنا انفا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصود الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث ان انشاء الوجود على ترتيبه معود بها
الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات فصح ان نقول انها كلها موجودة مقصودة بالعرض لانها كالشروط والاسباب المعدة لهذه النشأة
الخاتمة فلا جرم صح ان نقول انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل الالباب لا من قنع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب ان اراد تخليد عباده
في النار فهو المطاع الخ ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما يذكره المتاخرون من الاشاعرة في بعض المواضع من انا
ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى **قال المص**
رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة وقالت
الاشاعرة يحسن كل ذلك **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لانه قبيح
في العقل وهو يرسل والرسل هم الصادقون ولو شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد انتهى **واقول** اما ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سنوضح ان شاء الله
واما قاعدة جري العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء او الوهم على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو
شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم الخ صريح في جواز بعث النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب بل فيه تصريح
استحبابا وهو دليل على ثقتهم فافهم **قال المص** رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه تعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف
الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة وفي
من لا مال له الزكوة ومن لا يقدر على المشي لزمانة الطيران الى السماء وان يخلق العاطل الزمن من المفاحج للاحياء وان يجعل القديم محدثا والمحدث
قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى العباد بالمعجزات ليأمرهم بان يجعلوا الجسم سواء في حيز واحد ويأمرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم
الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرؤه كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك **وقال الناصب**
خفضه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة
لقبحه عقلا والحال انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وفوق طاقته
لانه ان امن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اولها ما لا
يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام الا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء

...المص في نهاية الوصول ان
...صوص دالة على انه تعالى شرع
...حكام لمصالح العباد ثم ان لا
...ية والمعتزلة صرحوا بذلك
...نفوا العقلاء حتى قالوا انه
...لقبح منه فعل القبيح والعبث
...يجب ان يكون فعله مشتملا
...مصلحة وغرض واما الفقهاء
...صرحوا بانه تعالى انما شرع
...الحكم لهذا المعنى ولاجل
...الحكمة ثم يكفرون من قال
...بغرض مع ان معنى الكلام
...بغرض لا غير ويقولون انه
...ان كان لا يجب عليه رعاية
...المصالح الا انه تعالى لا يفعل
...الا لكون مصلحة لعباده تفضلا
منه واحسانا
انتهى منه سلمه

والامثلة التي ذكرها الرجل الطامات مما لا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفت ان معنى التجويز فيما سبق انتهى **واقول** قد مر ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا مقتضى حكمته كما دل عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وغير ذلك لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الاشاعرة والاتجاه تلك البحوث مما يجب القول به نقلا ايضا كما عرفت واما قوله انه يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح بل هو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله وكيف لا انهم لا يؤمنون به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب عمه وجحده بالنار الى ان قال ويشبه ان يكون جواب شبهة الجبر بعد ايمان ابي لهب من جملة ما قيل اجابهما المصنف قدس سره في كتابه نهج الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب او عدم بانه سيصلى نارا الابد على الاخبار بعد تصديقه للنبي صلى الله عليه وآله لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه لن يؤمن لك من قومك الا من قد امن اي بقية بعدم هدايته الله تعالى لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم بل بنوه تجويزا ورود حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه امر بتصديق هذا الخبر عينا لان الايمان انما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلم ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به والحق ان الايمان التصديق الاجمالي بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نم علم ابي لهب حتى يلزم المحال ويحسن هذا الفصل بعض المناظرات الجارية في هذا الباب في عهد قصر الحركان فرعون يقدر على الايمان قال لا قيل افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال ليسخر به واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي فبما الزمه فالجبر لعيدان وكان ظريفا ما دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الحرة والعادة قال الخزعبي قال ما قلته الا الحق لولا ان العامة تعلم ان السنوية قد دعا على احد هذا الامر بينهما وساعدك مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه المانع اعظم ما لم قولهم تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم قال قد فعل ذلك الظلم وعذبهم من غير ذنب ولا معنى لهذه الايات قال هذا رد للكتاب قال البشر اصنع اذا كان هذا هو المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسئلة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ما اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بالسب ومدح ابليس فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى اوامره وذم ابليس دائما في العقاب المخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره ممن لم يكن شريعته الا هذا **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهة في الخالق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويأمرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطامات في جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه وهذه الطامات المبلية لقلوب العوام ان سمع ذلك الرجل وكل ما فيه من الطامات افتراء بل هم اهل السنة والجماعة والهداية اسمي **واقول** لا يذهب عليك ان قوله تعالى ان الله خالق كل شيء اشارة الى مضمون الاية الموهمة لما قصد الناصب العموم وقد مر انه عموم مخصوص بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو ليس بقرآن ولا حديث كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ما ذكره ابو اسحق الاسفرائني الاشعري عند مخاطبته القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله لا يجوزون وجود الالهة في الخالق كالمجوس فقبيح بان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بتعدد الخالق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزم القول بتعدد الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس بل النصارى لاهل السنة القائلين بتعدد القدماء الزائدة وعدم خالق الله تعالى اياها فتنبه لم الناصب الى التعلم ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغذ يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين وقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم اي لو انجانا لانجيناكم لا لكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم في المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيه فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك اتريدون ان تسموا مهتدين من سماه الله ضالا وحكم بذلك عليه ومنه قول الشاعر ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا وينسبنا الى الكفار ولما الضلال بعينه لفظان ضل واضل اما لفظ ضل فقد يكون لازما نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ءاذا ضللنا في الارض اي ضعنا وقوله

ضل من تدعون الا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون متعدية نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل واما لفظة اضل فيطلق على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه فقال العرب فيما لا يفارق مكانه كالطريق والدار اضللته لما كانت لا تفارق مكانها ولا يقول اضللت بعيري ولا يقول ضاع عن بعيري لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير لا يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق يقول فيه ضل عن طريقه ولا يقول اضلله وثانيها ان يكون من ضل اللازمة التي بمعنى ضاع وبطل فيزيد الهمزة للتعدية الى احد فيقول اضلّه اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي حكم عليه بذلك او سماه كقوله شعر ما زال يهدي قومه ويضلنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اي وجدته ضالا كما يقال اجبنته وابخلته اي وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اي وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لا حقيقة كقوله تعالى يضل به كثيرا اي يضل عنده كثير وان جاز ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم فيه بضلاله كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبية يجوز ان جعل الله هذا القران اضلالا للخلق وان الحق في خلافه تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا وسادسها ان يكون من ضل المتعدية ويزيد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان ويصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعالى اضلونا السبيل وقوله ليضل عن سبيله بالضم وان كان لم يضلنا عن الهدى ونحو ذلك وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبية فيحتاجون الى تلبيس القران ولا في السنة شيء يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم في ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المغوي عن الدين المضل عن الرشد المانع عن سلوك السبيل واذا كان لا هو فعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى خلق الضلال كما لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه اليها ولكن لمن صرف غيره من طريق لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبية ان التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال والاغواء هو التلبيس فكيف يصح ان يجامع التكليف ايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا ياخذهم بما لا يذنبون اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ويوضح فائدة الامر والنهي ونحو ذلك ايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله والطارق من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسالوا ربه عن سبب ذلك فقال فيكم رجل نمام فقال له موسى اخبرنا به يا رب لنعدله فقال تعالى كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسب الى بعض المخالفين شيء من ذلك فقيل كان مضلا او ضالا او انه لغوي على عبيده واضلهم عن الرشد لوالى مواثبه مضطر الى انك نسبت اليه صفة النقص فكيف يضاف الى الحكم الذي هو ارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما انه تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول فقال تعالى ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدي الناس فقال تعالى هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما ياتينكم مني هدى وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال او يقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما الطريق الثاني فدليله انه تعالى نفى الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه ان الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيل فانها الشياطين عنها واتبعوا ما تتلوا الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما الطريق الثالث فاراد به من معنى نحو ارسال الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق مرارا انما كلام مظلم لا هداية فيه فتذكر ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله **قال** المص رحمه الله درجته قالت الامامية قد اراد الله تعالى الطاعات واحبها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد ورضي بوجود الكفر **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويحبها للعبد ويريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات فلا بد يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي والارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب ان الارادة هو عين الرضا فهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضي بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت غريزتهم انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجئ في الاستعمال ولم يصطلح عليه سوى احد من اصحابه ولا ممن غيرهم بعينه بهم مع هذه جدواه واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا فهذا قلده فيه صاحب المواقف حيث قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الالام والامراض وقسمها مور ارادتها و

ما موّه به من الاعتراض عليها فاوضح اعني ترك الاعتراض بناء على الارادة انتهى ولئن رضي اتّفاقا او لا فلانا لا نسلّم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة وقضى
ما قضى الله تع به لا يشوبه في ذلك تردد ولا تراجع مراما اخر كما تشعر به كلام ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا
بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا مغنى لغوياله ومن البيّن ان القران لا يترك باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القران مستلزم للارادة
او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص لا اعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح اسناده اليه تع وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض
الناشي من الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا
منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلّم انه تع يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لانه يريد
ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نسلّم ان الرضا ما موّه به ولم يجيء الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم نعم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم
عن القاضي ابو علي والباقلاني ومن وافقهما انهم قالوا لم يقم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فان سراله
عباده ورسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقد قال ابن القيم انه
اسرائيلي ليس يصح عن نبينا وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست مكتسبة وانه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو
سلم بناء على عدم ملايمته ظاهر المدح الله تع على اهله والثناء عليهم فنقول عدم اتحاد الرضا والارادة بناء قول الاشعري وقد ما صحابنا على ما نقله
ابن قيم واهل السنة المسابرة حيث قال ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تع امرا لا محبة له ولا
حبه وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف يجتمع ارادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القوم ولفظه بما نقلنا ان الفرق بين الارادة والرضا انما
تفرد به المتاخرون ممن ينتحل مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين عليهم وكلام المصمع المتقدمين فافهم **قال المصنف رفع الله درجته**
وقالت الامامية قد امر النبي من الطاعات ما اراده الله تع وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي كثيرا مما كرهه الله تع وكره
كثيرا مما اراده الله تع انتهى **وقال الناصب خفضه الله** اقول غرضه من هذا الكلام كما سبق ان الله تع يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع
المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما مريدا الشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله هيهنا هو التقدير ومعنى الارادة
من النبي ميله الى ايمانهم ورضائه به والرضا والميل غير الارادة بمعنى التقدير فان الله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدّر له في الازل هكذا والنبي لا يريد
كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولا محذور فيه نعم لو رضى الله شيئا ولم يرض رسوله بذلك الشيء وسخطه
كان ذلك محذورا وليس هذا مذهب احد انتهى **واقول** قد مر مرارا ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعاته التي
لم يجد محيصا عن الاشكال الا به وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا فتذكر **قال المصنف رفع الله درجته** وقالت الامامية قد اراد الله تع من الطاعات ما اراده
انبياؤه وكره ما كرهوه واراد ما كره الشيطان من الطاعات وكره ما اراده من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما
كرهوه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها انتهى **وقال الناصب خفضه الله** اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي
ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجل تشنيعاته ناش من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من
الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى **واقول** قد مر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال ولا الالزام وان الفرق بين الارادة
والرضا الذي يرضي فتشنيع المصنف قدس سره للاشاعرة واقع في موضعه واما ما ذكره من انا لا نقول بان الله تع يكره ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة فليس كما
زعمه لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تع لزوما لا ستر به وايضا قد سبق في الفصل السابق من
الناصب في تقرير كلام المصنف ان الله تع يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما
مريدا له يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تع لما اراده النبي من الايمان والطاعة ومن البيّن ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان
يكره الله تع ما يكرهه الشيطان كما ذكره المصنف قدس سره **قال المصنف رفع الله درجته** قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت
الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كرهه ونهى عما اراده **وقال الناصب خفضه الله** اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تع لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فله ان
يامر بما يشاء وينهى عما يشاء فاخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكرهه وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد ههنا عدم وجوب
شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جايز ولا يكون واقعا فهو محال عادة
وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سيأتي انتهى **واقول** العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان
جوابه ان الشيء واجب على الله تع عندهم والالزام مهم الوقوع فيما هو بواعثه كما لا يخفى **قال المصنف رفع الله درجته** فهذه خلاصة اقاويل الفريقين
في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد يضاهي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تع واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه
ما يجوز عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى اشياء يعلم بها ويقدر ويحيي وانه خالق الخلق امرهم ونهاهم
ولم يكن امرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل امرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه في الاستقبال
بدل الاشياء ولا يعبد غيره ولا يزال امرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر الى ما بدا لعزائمه وهذه المقالات في الامر والنهي ودوامها مقالة الاشعرية

الاعتراض

يعني ان الاشاعرة لا يثبتون الكراهة له تع بالنسبة الى الشيء وانما يثبتون الكراهة لما لا يكون ١٢ منه رحمه

واقول

ايضا وقالت الاشاعرة انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذواتها فانه ليست لله ولا غيره ولا بعضه ولولاها لم يكن قادرا ولا عالما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اكثر ما في هذا الفصل قد تقدم جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب فيما لم
يذكر من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون به والامر في الجواب انهم لما قالوا بالكلام النفسي وانه صفة
لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفسي ازلا وابدا ولكن لا يلزم
ان يكون آمرا وناهيا بالفعل قبل وجود المخاطب والمخاطب حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم به آمرا
وناهيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفسي في غاية ما في هذا الكلام انتهى **واقول قد** سبق دفع اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه بحيث لا ينظر اليه
اليه واما ما ذكره هيهنا من الجواب وزعم ان كلام المصنف في قوله وانه تعالى لم يزل آمرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفسي فباطل بل مبني على ما
ذكروه في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام فنقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والآمر والناهي موجود في الازل
بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمأمور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاءهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفسي والحكم
بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري ثم انتصابا نعم يكونه آمرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما لا يستحق وينفرون من يعظم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله
تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت
الاشاعرة عليهم الكبائر **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى اما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف
الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض واما ما ذكر
من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظمتهم وذكرهم
في المنابر وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه الخصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة انتهى **واقول** قد مرّ وسيجيء في مسئلة النبوة
ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على تواتر صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة
المذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره فمن موجبات النبوة متاخر عنها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا
قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان
نقيا زكيا امينا مشهور النسب والمرجع في ذلك قضية السمع وموجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم
فيجب توقيرهم وتندفع النفرة عنهم وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام وقال في
مبحث الامامة عند تقرير عصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وايضا عصمة الانبياء قد تقدم ما فيه انتهى فافهم ما فيه واما ما نسبه الى
الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية
فنسبوه اليهم ولو فرض صدور ذلك عمن لا يعبأ من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة من مشكاة
النبوة والولاية مبرؤن عن ذلك نصا بنقل علمائهم خلافه عنه وانما الذي ذكروه في ذلك ان التقية جائزة وربما واجبة عرفوها بانها اظهار موافقة
اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اولا دماء الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل باطنا وكذا النص
في المال المضمون عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل ولعلّناه
بتتبع ادلتهم فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام وسيجيء لهذا المقام مزيد
تفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهم السلام بل الدليل المذكور مما ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم
ليس عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة من ذوي القربى من اهل بيت
النبي صلوات الله عليهم ولا ريب ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امر الله تعالى به في محكم كتابه
مودة ذوي القربى وما بدت من شكايتهم عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف ابو محيي الدين الاعرابي
في [illegible] المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين ع انا احبك واتولى عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
لعمري ما ود امرؤ تولى ضدك ولا احبك من صوغ اصبك ولا اكرمك مكرم مع بغضك ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله مفضلا عاداك ولا
اهتدى اليك من ضل عن السبيل انهما فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل **شعر** تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الرأي عنك لعازب **قال المصنف**
رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين ويلمح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء والمشايخ

الآخذين

للانبياء والائمة منزهون عنها

اي النصف بوصف كونه الآمرية وبوصف كونه ناهيا والاوقات السابقة بدون هذا الوصف موجود في الازل بلا شبهة

قال ابن همام في المسايرة هذا قول الاشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسمع قياسا على رؤية ما ليس بلون فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت ثم قال وبعد اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم لم يزل فعن الاشعري نعم وعن بعض اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن اكثرهم لا انتهى منه نور الله مرقده

سوق الكلام يقتضي تاخير هذا النظر عما بعده لعله من اشتباه الناسخ بتقديمه

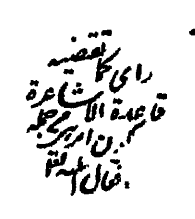
[illegible]

الآخذين بالأهواء ثم تبرأ لهم الحول الذي نيابة بل نصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره غداً في القيامة إني قلدت شيخي العلاني أو وجدت آبائي وأجدادي على هذه المقالة فإنه لا ينفعه ذلك يوم القيامة يوم تبرأ المتبوعون من أتباعهم ويفرون من أشياعهم وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه وأكثر من الإنذار للآذان السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في الترجيح بين القائلين وأن مقالة الإمامية هي أحسن الأقوال وأولى بأنها أشبه بالحق وأن القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب فالإمامية هم الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم أولوا الألباب فينبغي للعاقل من نفسه إن كان منصفاً وطالباً شرح أصول دين المسلمين في العدل والتوحيد رجاء أن يستحسنه ويدخل فيه معهم فهل كان الأولى أن يقول له حتى يرغب في الإسلام ويتزين في قلبه نقول دينا أن جميع أفعال الله حكمة وصواب وأنا نرضى بقضائه وأنه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على منعه ولا يمكنهم الامتثال أو بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما أو يخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه أو يبقى الحق أفعاله حكمة وصواب وأنه أمر بالطاعة ونهى عن الفاحشة ولا يرضى بقضاء الله وأنه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الأولى أن نقول من ديننا أن الله لا يكلف الناس ما لا يقدرون عليه ولا يطيقون ونقول إنه يكلف الناس ولا يطيقون ويقول إنه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله وهل الأولى أن نقول إنه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضيها أو نقول إنه يحب أن يشتم ويسب ويعصى بأنواع المعاصي ويكره أن يمدح ويطاع ويعتقد الناس لو كانوا كما أراد ولا يكونون كما كره وهل الأولى أن نقول له إنه تعالى لم يشبه الأشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها أو نقول إنه يشبهها وهل الأولى أن نقول إن الله يعلم ويقدر ويحيي ويدرك لذاته أو نقول إنه لا يدرك ولا يحيي ولا يقدر ولا يعلم إلا بذوات قديمة لولاها لم يكن قادراً ولا عالماً ولا غير ذلك من الصفات وهل الأولى أن نقول إنه لما خلق الخلق أمرهم ونهاهم أو نقول إنه لم يزل في القدم ولا يزال بعد فنائهم يقول لا بد يقول أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا يخل بذلك الصلاة وهل الأولى أن نقول إنه تعالى يستحيل رؤيته والإحاطة بكنه ذاته أو نقول يرى بالعين أو في جهة من الجهات له أعضاء وصورة أو يرى بالعين لا في الجهة وهل الأولى أن نقول إن أنبياءه وأئمته منزهون عن كل قبيح وسخيف أو نقول إنهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وأنه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب وفحش وبذاء وهو على ذلك مع أنهم محال وحيه وحفظة شرعه وأن النجاة تحصل بامتثال أوامرهم القولية والفعلية فإذا عرفت أنه لا ينبغي أن يذكر لهذا السائل عن دين الإسلام إلا مذهب الإمامية دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الإسلام وتعلم أيضاً بزيادة بصيرتهم لأنه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة إلا ومن أمير المؤمنين علي وأولاده عليهم السلام أخذ وكان جميع أهل التوحيد يستندون إليه علماً بأنه فكيف لا يجب تعظيم الإمامية والاعتراف بعلو شأنهم فإذا سمعوا شبهة في توحيد الله تعالى أو في حكمة بعض أفعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل أشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحقق الجواب عنها أو يخالفهم إذا سمع دلالة قاطعة على أن الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموماً ومهموماً طالباً لأن شبهة تجيب حتى يرى أن يصح عنده أن الله لا يفعل القبيح فإذا ظفر بأدنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من أنه لا يفعل القبيح وأنواع الفواحش غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الآن في تفصيل المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى

وقال الناصح خصه الله أقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل تحكيم الإنصاف والرجوع إلى الوجدان والدليل في الترجيح بين مذهب الإمامية وأن المنصف إذا ترك التقليد ونظر إلى المذهبين نظر الإنصاف علم أن مذهب الإمامية مرجح ومثل هذا في حال من أراد دخول الإسلام وحاول أن يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلا شك أن معتقدات الإمامية أبين وأظهر عند العقول وأقرب من سائر المذاهب إلى التلقي والقبول ونحن إن شاء الله في هذا الفصل نأخذ وحده ونجاريه فيما يفصل ويعتقده على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شرط الصدق والإنصاف فنقول لو أتى رجل من الإفرنج بلاد الإسلام وأراد أن يسمع كلام الله رجاء أن يستحسنه ويميل قلبه إلى الإسلام فطلب من أهل أصول دين المسلمين في العدل والتوحيد أن يفهمه كل الملة البيضاء فيا معشر أهل العدل هل الأولى أن يقول له حتى يرغب ويتزين الإسلام في قلبه إن الإله الذي ندعو إلى طاعته وعبوديته هو خالق كل الأشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا تسقط ورقة ولا تتحرك نملة إلا بحكمه وإرادته وقضائه وقدره دبر أمور الكائنات في أزل الآزال وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وإيجادهم ثم خلقهم وأمرهم ونهاهم وأفعاله جملة حكمة وصواب ولا قبح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في العباد من عطاء الثواب أو إجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وهو منزه عن فعل القبائح إذ لا قبيح بالنسبة إليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل الأولى هذا أو يقال إن الإله الذي ندعو إليه له شركاء في الخلق فإنه خالق أفعاله وكل الناس يخلقون أفعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف في الكائنات بالإرادة والاختيار بل كان مثل من أضاف الحطب يجب عليه الإحراق والعبد إذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب عليه أداء ثوابها وإذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له أن يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب اللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الإحراق وأنه خلق العالم ولم يكن له قضاء سابق وعلم متقدم بل يجد الأشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق هو خالق والناس خالقون وهل الأولى أن يقول له من ديننا أنه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس كيف ما شاء لأنه يتصرف في ملكه فإن أراد كلفهم حسب طاقتهم وإن أراد لا يمتنع عليه أن يكلف فوق الطاقة لكن بفضله

وكرمهم يكلف الناس فوق الطاقة ولم يقبح هذا او يحق انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليبلغه النص منهم ويمنع غلبة التكليف بحسب الطاقة وهل
الاولى ان يحق له ان كل ما يجري في العالم فهو بتقديره وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد فيجب
عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشيء فواعل غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان يحق له انه تعم لا يشبه الاشياء ولكن له صفات
نأخذ معرفتها انه من صفات نفسه غير ان صفات نفسه ذاتية وصفاته تعم قديمة او نقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف شيئا من صفات الكمال وهل
الاولى ان يحق له ان الله تعم عالم بعلم ازلي قادر بقدرة انه حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي و يحق له ان الصفات مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة بل انه
يعلم الاشياء بلا علم وانه قادر كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان يحق له ان الله تعم كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب
الرسل بتلك الكلام وامر الناس ونهاهم او يحق له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانه احدث الامر والنهي بعد الخلق بلا
تقدير وارادة سابقة وهل الاولى ان نقول انه تعم سيرى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شعفهم في عبادة ربهم رجاء ان ينظروا اليه يوم القيمة ولكن هذا الرؤية
بلا كيفية كما استر ونعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان يحق ان انبياء الله تعم عباد مكرمون معصومون من الكذب
والكبائر ولكنهم بشر لا يأمنون من امكان وقوع الصغائر عنهم فلا يأس انت من عفو الله وكرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع
منهم الذنب فانك لا تقنط من الرحمة او يحق له الانبياء كالملائكة ويستبعد عليهم الذنب فاذا سمع شيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القران وعصى آدم ربه
يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يحق له ان رسول الله صلعم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه وافوه ولقد خدموه وصحبوه مدة
طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في اقامة الدين ورفع الكفرة وذكرهم الله تعم في القران واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده اقاموا بوظايف الخلافة
ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين والحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يحق له ان هؤلاء
الاصحاب بعد رسول الله صلعم خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يهتد بمحمد صلعم الا سبعة عشر نفر فيا معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا في عقائد
الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكره انه ليس التوحيد دليل ولا
حجة الا شبهة الا ومن امير المؤمنين علي فان هذا امر لا يختصون به دوننا بل كلما ناخذ من العقايد ونتلقى من الادلة فانها مأخوذة من تلك الحضرة وغيره
من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سيما وكبار الصحابة الذين شهد رسول الله بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويمزجون كلها
ينقلون عنهم بالف كذب كالكهنة الساحرة لاخبار الغيب ونحن لا نرويه ولا ننقله الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق
انتهى واقول في جميع ما اتى به الناصب المتعصب في الفصول الاصفهانية من تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويهات واطلاقات واجمالات
لو كشف عنها وفصل لحكم كل مؤمن ومشرك باولوية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشيا
فلان فيه اطلاقا فينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل الشيء ما يستحسنه العقل فلو قيل لذلك المشرك المتحير انه خالق لكل الاشياء حتى الشر
والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبايح والفواحش لانقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عدله في جملة افعال الله تعم الشرك الذي هو
فيه لتزين ذلك في قلبه وفتر رغبته في التدين بدين الاسلام واتهم مقلدهم ان القران غير مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل قلنا
وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبايح والفواحش لفزع وارتاع
وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبيح والحكم بها قبيحة عند المشرك ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب واصحابه واما قوله لا شريك
له في الخلق ففيه اجمال مخل بديانة الناصب لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشركة حقيقتها لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم اهل
العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعم فانه لو اطلع على هذا المقصد علم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون
بان العباد انفسهم مخلوقون له تعم وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعم وتصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري تعم
بل لانه لما كان التكليف منافيا للجبر خلى بينهم وبين افعالهم لما عد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب ههنا وعدم بيانه لما اراده من الشرك
الذي نسب القول به الى اهل العدل تمويه وتغشية وتلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه اه فهو من فضول الكلام لان الامامية
ايضا قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لساير الجواهر والاعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعليته تعم في
خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر متفق بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرنا سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليهم عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه
لا قبيح في فعله فهو كذلك لكن لا تتوهم هذا مبني على ما قالوه من ان صدور القبايح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المتحير انهم نفوا القبيح بهذا المعنى
لاستقبح رايهم ولا يهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاسناد
الى ان الامامية يوجبون على الله تعم شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعم على نفسه شيئا بمقتضى حكمته وايصال ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعم
كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب انه يرجح مذهب الامامية اذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب
لا على مذهب من ينفي الايجاب ويقول جاز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري من تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد

فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلا علم



من عطاه

من عطاء الثواب أو جواز العقاب فهو تعالى متصرف في ملكه فلا وجه لما ذكره من تفرد أهل السنة إذ لا خلاف للإمامية في ذلك ولعله لما لم يجد الناصب ما نسبه إلى أصحابنا شيئاً
معقولاً يوجب تعيير العاقل يوجب تشنيعاً للمشركين المستهزئين الجاه إلى ذكر ما شارك فيه سائر المذاهب فيما قوله ولا يتصور منه ظلم ففيه أنه كاذب في ذلك
فإن الأشاعرة قائلون بصدور القبائح عنه تعالى كما سبق بيانه وهذا عين الظلم وإنما الحاكم بذلك حقيقة أهل العدل والتوحيد وأما قوله لا يسأل عما يفعل ثم
يعنون به أن الله تعالى مالك الملك فله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسأل عنه فيما يفعل من الحسن والقبيح وفيه أن كونه تعالى مالك الملك إنما يلزم منه أن يتصرف في
ملكه ابتداءً بما يشاء بأن يخلق العبد أصم وأبكم أو أكمه ويخلق من أصناف الجواهر والأعراض الحيوانات والنباتات والمعادن ما يشاء وأما إذا خلق العبد وكلفه
بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الأول وبالعقاب على الثاني فمثل العبد وبادر إلى الطاعة لا يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف ما وعده
بأن يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصى في الجنة كما أنه لا يليق منا بعد غرس الأشجار في الأراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه الأتم
أن نأخذ [illegible] أو نقطع تلك الأشجار بلا عوض وحكمة ومصلحة ظاهرة تترجح على إبقاء تلك الأشجار فإن ذلك يعد ظلماً وسفهاً وحماقة كما لا يخفى
وكما إذا ملك إنسان عبداً مسلماً أفضله من غيره بجد حدثاً فإن جميع العقلاء يعدون [illegible] سفهاً وبهذا ظهر أن الظلم ليس بمختص في التصرف
في ملك الغير بغير إذنه هذا وإنما معنى قوله تعالى لا يسأل عما يفعل على ما ذهب إليه أهل العدل أنه لما ثبت حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل
فلا وجه لأن يسأل عن فعله إذا خفي وجهه كما لا يسأل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله إياه ولا عن كيفية مناسبته لإزالة مرضه
في دفع مرضه وأما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو أمر مشترك بين الفريقين وأما حديث مغايرة القضاء والمقضي فقد سبق [illegible] فذكروا أما
ما ذكره في هذا الفصل في تعريف مذهب الإمامية من أن الإله الذي ندعوه ليس له شريك في الخلق فقد سبق منا بيان أن ذلك لا يستلزم وجود
الشريك في الألوهية لإسناد الكل إليه وإليه يرجع الأمر كله وأما قوله وهو الموجب لذاته لا تصرف له في الكائنات بالاختيار ففيه افتراء على الإمامية
ونسبة أهل العدل لأنهم قائلون بأن تصرفه تعالى في أفعاله المختصة به من خلق السموات والأرض والجواهر والأعراض بإرادته واختياره وأن أفعاله تعالى
منقسمة إلى ثواب وعوض وتفضل وحكمته يقتضي أن لا يخلف وعده [illegible] وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي إعطاء العوض لا أنه تعالى مجبور على ذلك
ولا أن غيره أوجب عليه شيئاً من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الإيجاب وسلب الاختيار كما في صدور الإحراق من النار ولا يلزم أيضاً أن يكون
وجوب الثواب عليه كذلك ولو سلم فيلزم أن ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما أن المكلف لا يكون في أداء الدين مجبوراً موجباً كذلك لا
يكون الله سبحانه في إيفاء ما وعده إلى عبده مجبوراً أو موجباً وأما ما تضمن كلامه من نسبة الوعيد إلى الله تعالى فهو مما تفوه به إمام الناصبة أحمد بن
حنبل وأتباعه من المجسمة وأما الإمامية فحاشاهم عن التفوه بذلك وأما قوله ليس له أن يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب فافتراء على الإمامية
إذ عندهم أن خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لأنه كرم ورحمة ولهذا أثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد والعفو
واقع لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع إسقاطه ولأنه إحسان وللسمع والإجماع على الشفاعة وأما قوله ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم منفذ
فهو افتراء بلا امتراء أيضاً لأنهم إنما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق أفعال العباد وأما القضاء بمعنى الإيجاب فصحيح عندهم في الأفعال الواجبة وبمعنى الإعلام والتبيين
صحيح مطلقاً كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والعلامة طاب ثراه في تصانيفه ومثلوا المعنى الأول من الأخيرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وقوله
نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض الآية وقوله تعالى إلا امرأته قدرناها من
الغابرين أي علمنا بذلك كتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الأول يكون الواجب بقضاء الله وقدره وعلى الثاني يكون جميع الأفعال بالقضاء والقدر وقد أشار إلى
هذا مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره [illegible] في موضعه اللائق به عند بيان مشيئة الله تعالى وبالجملة أن القضاء والقدر يستعملان
في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ حاله هكذا لا يجوز إطلاقه إلا بالنفي ولا بالإثبات لأنه يوهم الخطاء فلا يجوز إطلاق القول بأن أفعال العباد
بقضاء الله وقدره لإيهامه معنى الخلق والأمر الذي قال به المجبرة ولا إطلاق القول بأنها ليست من قضائه وقدره لإيهامه نفي العلم والكتابة والإخبار
ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظ هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الإيهام هذا وروي عن الحسن البصري أن من
المخالفين قوماً يقصرون في أمر دينهم ويحيلون به بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالجد والاجتهاد في الطلب والأخذ بالحزم فإذا أمر أحدهم
في أمور الآخرة قال لا أستطيع فقد جفت الأقلام وقضي الأمر ولو قلت له لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وفيها مشقة الأسفار والحر والبرد والمخاطرة فإنه سيأتيك
ما قدر لك ولا تسق زرعك ولا تحرسه ولا تعقل بعيرك ولا تغلق بابك ولا تلتمس لعيالك معاشاً فإنه لا يأتيك في جميع ذلك إلا ما قدر لك لأنكر ذلك
عليك لما رضي في أمر دنياه وقد كان مراده بالاحتياط أولى ومن اللطائف ما حكي عن علي عليه السلام أنه قال للمجبرة إذا ناظرتم أهل العدل قلتم بالقدر وإذا دخل أحدكم
منزله ترك ذلك [illegible] وكيف قال إذا كسرت جاريته كوزاً [illegible] ضربها وشتمها [illegible] على بيته
غلام يحجر بحجارة فبادر بعض [illegible] فقال للغلام القضاء والقدر [illegible] فقال [illegible] القضاء والقدر أحب إلي من كل شيء أنت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ بأصبهان
رجلاً يحجر بأهله فجعل يضرب امرأته وهي تقول القضاء والقدر يا عدو الله [illegible] فقالت أوه تركت السنة وأخذت مذهب ابن عباس
الرافضي فتنبه وألقى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر إليها وقال أنت سنية حقاً وجعلها كرامة على ذلك وأما قوله وله الشركاء في الخلق فمكرر لما
ذكره فيه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تعريف مذهب الأشاعرة بقوله إنه تعالى حاكم في عباده يكلف الناس ما يشاء لأنه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره

في الفصل الاول مع اني نعتبره التطويل انما ارتكب ذلك تحاولكشف ما سمعوه من النقد الذي يروج على الناقد البصير واما قوله ولا يمتنع عليهم ان يكلف فوق الطاقة
فالظاهر انه لو سمع المشرك المستهجن لاصغى الانكار واخذ طريق الفرار ثم نعتمد بعد ذلك على ما ان الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا ينفي من جوع ولعاماذكره
في تقرير مذهب الامامية من انهم قالوا انه يجب عليه ان يكلف الناس بحسب طاقتهم ومن البين انه قوي في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفته فاما
ماذكره من انهم يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم وعافاتهم وابقاءهم وافناءهم وغير ذلك كله
من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي التصرف تعالى في عبادة اليهم نعم انهم ينفون تصرفه تعالى في القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا تنزيه لا يليق بكماله سبحانه وتعالى ثم ان
اضافه الى الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك الى ابليس واعوانه وقد ذكر عن ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان والله ورسوله بريئان منه ومثله عن عمر وابن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر على الحق واما قوله ويمتنع التكليف عليه بحسبما اراد فليس يصح على الملازمة
لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به بحسبما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش وهذا عين ما يجب من التنزيه والتقديس كما لا يخفى
ولعاماذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد اهل السنة بقوله كما جرى في العلم تقديره وارادة الخ ففيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى
للقبائح كما مر لا ثبات ما في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بمعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوص به المنفرد في ايجادها ولا يخفى
الايجاد والاعدام كما مر تنبيها عليه وبه ولعاماذكره من ان الخير والطاعة برضاه وحبه والشرور والمعصية بغير رضاه فمتحد مع مقالة الامامية والفرق في ان
الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ماذكره من ان الامامية تقول
انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه ان يجب الخير ففيه ان مغلول اليد لا يجب الخير فكيف تقول الامامية انه تعالى مغلول اليد ثم يزعمون عليه وجوب الخير واما
قوله ولا يخلق الشر الا مكرها لا مام تعالى عجزا او اضطرارا ولعاماذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبهه
ولكن له صفات فاخذ معرفتها انه من الصفات نفسه الخ ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبهه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ماذكره من معرفته تعالى بصفاته
بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاتها ففيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتائجها وثمراتها وقد قال الامامية وسائر
اهل التوحيد والعدل لحصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات فامكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك من قيام الصفات القديمة ومعانيها
للذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقال ان لا صفات له الخ حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ماذكره في الفصل الخامس من تقرير
مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية الخ فالامامية مشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان
تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نائب عنها في ترتب نتائجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم
ما مر من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلاثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يعقله المشرك المستهجن ويجره
بنيان دينهم الى التعمية والالغاز وحاشا ان يتحير المؤمن والمشرك ان لم يتبالد الاشاعرة في قلة الشعور فيما قال الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زائد
وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل عالم بعلم هو عين الذات قادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض توقف في
الجملة فنوضحه له بالضوء والمضيء حتى يبصر واضحا له كضوء النهار واما ماذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال انه تعالى يرى
يوم القيمة لعباده الخ فهو تكرار لما ذكره المص سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شعف المشرك المستهجن بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد ما
ذكروا انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين به لم يعقلوه الى الان وانما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن شنع الوارد عليهم باسناد
مذهبهم الى الحكم بجسميته تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف ثم من اهل الكشف التام الذي قال به الامامية ابعد من الرؤية بلا كيف ومن العجائب تشنيع الناصب
الشقي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعترافه بامرار الآيات بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين مكررا والحمد لله ولعاماذكره في الفصل السابع من
تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها
المص عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما
قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا اصدار الكبائر عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يزيد ذلك بيانا في مسئلة النبوة انشاء الله تعالى واما ماذكره بقوله
ولكنهم بشر لا يأمنون وقوع الصغائر عنهم فلا ييأسون من عفو الله تعالى الخ ففيه ان الله تعالى قد بشر الذين يبعد الياس القنوط من رحمته بقوله
ولا تقنطوا من رحمة الله فاي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبيا
كالملائكة يستحيل عليهم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقه الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع
الى ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم باطل اتفاقا ويؤيده قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها آخر الى غير ذلك من النصوص واما ماذكره من انه اذا سمع المشرك المستهجن شيئا من ذنوب
الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه فغوى يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء اعتقد
بعصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة فمع الاية المذكورة يحكم بنفي
نبوة آدم سواء قال له اهل السنة انه لا يجب عصمة النبي او لم يقل له ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الاية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد بعصيان

الآدم

الآدم في تلك الآية صدور خلاف الأولى عنهم على أن لو كان حسنا فعند عدم وقوعه من غيرهم لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين بما ظهر من ظهورهم انه فخ ونزعوا
ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب أهل السنة بقوله هل لا ولهم أن تحقق له أن رسول الله لما انتقل الى الناس تابعوا جماعة من الصحابة منهم الجهال وأشباههم
وجملة يكشف عنها من حضر منا من الإمامية فنقول انه لو كان من مخبرها جماعة على تلك الأوصاف الحسنة لكن كان فيهم ايضا من كان ينافق في دين الله
وصحبة نبيه ويظهر الإخلاص لطاعته طمعا في جاهه ولم يعين الله تعالى أحدا منهم في القرآن ولا سماهم بأسمائهم فلا يجوز أن يكونوا إلا من تبدلت نفسه
بعد النبي على متابعة الكتاب والسنة وعادوا بذلك على أعقابهم القهقرى كما وقع عن قوم موسى في حياته وبعده وبذلك حد الحوض الذي كونوا الخائن في ذلك
أصحاب نبينا بعد وفاته وأما ما ذكره من انهم قاموا بعده بوظائف الخلافة ونشروا الدين الخ فلعل الإمامي الحاضر هناك يقول إن الثلاثة الذين أقاموا بوظائف
الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي فغصبوا الخلافة بعده عمن نص الله تعالى ورسوله بذلك عليه كما يروى عنهم الإمامية من تقرير
محمد والحاصل أن هؤلاء وإن كانوا من أصحاب النبي ومنتسبين إلى الإسلام والى نصرته لكنهم كانوا أعداء له في الحقيقة وإنما كانوا يظهرون شعار الإسلام
الإسلام إهمالا وانتظام رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون عداوة الإسلام وأهله حتى لا يخطر ببال جاهل أنهم أهل صلاح وورع وصلاح وهو عين
الجهل والإفساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للإسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوا أساسه وضربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من
لواء مرفوع له قد وضعوه كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما الذين خالفا
أمرك وأنكرا وحيك وجحدا إنعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا أحكامك وأبطلا فرائضك وألحدا في آياتك وعاديا
أولياءك وواليا أعداءك وخربا بلادك وأفسدا عبادك اللهم العنهما وأتباعهما وأولياءهما وأشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة الى آخر
ما ذكر بما رضيه وصلوه بسفله ويلاحظه بحافظة الى آخر الدعاء الشريف المجرب في قضاء الحاجات هذا والحق لا يدفع بمكابرة أهل الزيغ والتخليط وإن خرقوا
وتقولوا الأباطيل كم كتبهم شيئا إن الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين فظهر كورود بحار النبي دعوى باطل إن ليست ذرية قامت
روزجرا بيدا سكينت وأما ما ذكره في تقرير مذهب الإمامية بقوله أو يقال الرهط الأصحاب بعد رسول الله خالفوه وكفروه ففيه إجمال
إخلال لأن الإمامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي بعد وفاته بل بمخالفة الثلاثة أو الستة أو التسعة كما زعم وقد تابعهم أكثر أهل الحروب
في هذه الطامة إما وقعوا في قلوبهم من الشبهة التي سنتكلم على مسألة الإمامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا وأظهروا الندامة وتمسكوا بذيل أصحاب
الحق ففازوا بالكرامة وأما ما ذكره من أن الأخذ عن أمير المؤمنين ليس مما يختص به الإمامية دوننا فهو مما يقولون بأفواههم والله يعلم ما في
صدورهم من بغضه باخفاء فضائله وكتمانه وإنكارهم من اتهم بمحبته وموالاته والحمد لله الذي جعلنا من محبة نبينا المختار وأهل بيته الأطهار
وصان قلوبنا عن محبة أعداء الأخيار ونسئله أن يحشرنا معهم في دار القرار وأن يعفو بمحبتهم ما صدر عنا من الآثام والإصرار قال المصنف
رفع الله درجته **المطلب الثاني في إثبات الحسن والقبح العقليين** ذهب الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة الى أن من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة
العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فإن كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وأن
الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو معلوم بالاكتساب أنه حسن أو قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم
بحسنه أو قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الأشاعرة إن الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا بقبحه بل القاضي بذلك هو الشرع
فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول أولا تحرير محل النزاع أن الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة **الأول** صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في أن هذا أمر ثابت للصفات في أنفسها وأن مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملائمة الغرض
ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضا عقلي أي يدركه العقل كالمعنى الأول **الثالث** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
وآجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وهذا
المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعي وذلك لأن أفعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله
وعقابه وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الإمامية كما ذكره هذا الرجل هو عقلي ويشتبه كثيرا ما
على الناس أحد المعاني الثلاثة بالآخر ويحصل منه الغلط فيحفظ عليه وإنما كررنا ذكر هذا المبحث وعدنا في هذا الموضع ليحفظ عليه انتهى **وأقول**
استثناء بعض المعاني الثلاثة عن محل النزاع من تصرفات متأخري الأشاعرة فرارا منهم عن صريح الإلزام وقد أنطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجيء
من المطلب العاشر حيث قال إن الأشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي أصلا وقد صرح في ذلك كلام ابن الحاجب في مختصره حاكيا عن الأشاعرة وأما ما ذكره العضد
الإيجي في شرحه له وفي كتاب المواقف فناقض نفسه أيضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك أن ههنا أمرين بل أصلان أحدهما أن العقل نفسه
مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه ويكون منشأهما أمرا والثاني أن الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب
المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل أم لا يقع إلا بالشرع فذهب الإمامية وسائر أهل العدل الى إثبات الأمرين وقالوا بالأمرين وقال الأشاعرة
بنفيهما رأسا وجعلوا الأفعال كلها سواء في نفس الأمر وأنها غير متصفة في ذواتها بالحسن والقبح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه لأن يكون هو
هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود

لو جرى في نفس الامر لا بين الفعلين المذكورين لا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مأمورا به من الشارع لا
منشأ مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه منه لا انه منشأ مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القرآن
على فساده في غير موضع ونبهت به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم
بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرهم كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم
وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه
وضاره وقد اجاب بعض المتأخرين من نفاة الحسن والقبح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال او الملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وقبولها الشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا بالمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا او
هذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت خبير بما قررناه لك من كلامهم با
هذا الجواب مع كونه قرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الاصل الاول لاصل الماتريدية ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع
للامر به كان سابقا حسنا ثم امر به او لا لكن نقول نعم وهم يقولون لا بل انما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص والكمال ونفيه وموافقة
الطبع ومنافرته بلى باي معنى كان مما لا ذلك كما لا يخفى وقد اعترف بذلك صاحب المواقف بما نقله عنه الناصب سابقا في مبحث صدق كلامه تعالى
من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة
انتهى وقد اوضحناه هنالك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى
في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من
الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب نكارها يكون منافيا للاعتراف بذلك وينقدح
منه بطلان ما قالوا من انه لو امر بما نهى عنه لصار حسنا او نهى عما امر به لصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من رأى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه
انقيادا بالاحسان الى فاعلها بالمدح واما بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته ولذا وجد كل من نفسه حكما يقينيا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان
اليه وكلاهما بعد امرنا بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحسن لنا في الاجل اما لقلة اليقين بثبوته واما باعادة الى شكل افضل من الاول فيفرح
من ذلك ان الشرع الصريح والعقل الصحيح في ادراك ما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج
منير من الحجة الالهية غير الحصر والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر من التخالف بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس
فاما لان الوهم تصرف في قواعد العقل واسقطها عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوما ومنقحا عند ظن
المخالفة ويحسب العقل مخالفا لما ورد به الشرع والحال انه ليس بعارف بحكم الشرع والعقل فيما ظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي هذا بان بيتا يكون
فيه الامتعة والالات موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج والثياب الكونها يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء من الالات
فيعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب ان الامتعة غير
موضوعة في مكانه حتى تعثر به ويقرب منه ما قال الشاعر نظم عاشق از بيطاقتي مردم بجاي مي سزند عشق خواب شد ز بيدار دكر با ايشان بد است وكذا
الذي يحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استقر وما عندنا بالعقل نقر فيحسب التناقض والتنازع واما بواسطة التعصب والمجادلة
اذ با العقل مع اصحاب النقل فانه بهذا يظهر الخلاف ويحصل التمانع عن الائتلاف وبعد طول التامل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف
هذا والحاصل مما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين قد اشار صاحب التوضيح من الماتريدية في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال
والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم وانكار الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف يميل الى غاية التناقض انتهى كلامه ولاجل الاشارة الى ما قررنا يندفع عنه ما اورد عليه الفاضل التفتازاني
في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح والعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه
حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ذلك
مستفادا من صريح كلام الاشعري وظاهره فتبصر واما المعنى الاخر الذي استثنوه ابقوه عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب التحسين الطبعي وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المصنف قدس سره في النهاية حيث قال واعلم ان الاشاعرة
يلزمهم نفي القبح بالكلية لان كل واقع مسند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة من
البشر غير قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك
فانه يجد صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد فامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشأ قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة
وقرأها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين تقريري العقل والطبع انتهى وايضا لو كان الحسن والقبح عليهم موافقة الطبع لبين

لوجب

لوجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما يميل الطبع اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب والظلم وامثالها ولو كان
ذلك لسقط ذم العقلاء لمن صار قبيحا اذا العقلاء لو افقته لعرضه وبالجملة ما انضم من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة واشتباه بعضها على
النزاع على الشيخ ومتاخري الاشاعرة وجعلوه محل النزاع ليس الا انهم حين ضبطهم تحرير اهل الحق انه يقولون بان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم متحقق باحد المعاني
المذكورة لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا لما ذكرناه من الالتزام او اعتقدوا صحته تعويلا للمرام على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل
من الادلة التي لم يتعرض لها المصنف في هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون
على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامر باجتنابه والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا قريش
ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق
النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به احاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر
بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيره عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يامر بما يستقبحه العقول كما يقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربي
بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا ما هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه مخرج به منافي الحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش
ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم فكون ذلك
فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة
من يقول الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة والظلم ظلم في نفسه قبل النهي
وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لا ان هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى
قبحها فكان قبحها من ذاتها وازداد قبحا عند العقل بنهي الرب عنها وذمها والاخبار ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة
نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بارادة ذلك ومحبته عليه بل من اعلام نبوة محمد صلى الله عليه
وآله انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم
يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان عن ذلك وان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا
وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المتنبئين الكاذبين
والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته عن اي شيء
اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال
العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوة النبي صلى الله عليه وآله بمطابقة امره
لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الامر
والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب ولكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا انه في نفس الامر ظلما
نهي عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هذا الامر ممكن مقدور لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه
ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في
مكانين في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا المذهب قال تعالى قال قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي
وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال
قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا اخذتكم بعد التقدم فلست ظالما بخلاف من يؤاخذ العبد قبل
التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي نزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات
ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمل ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى
من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك
ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظالما وعندهم يجوز ذلك ولا يكون ظلما لو فعله ويؤولون الاية على انه سبحانه
اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان الاية لم يقصد بها هذا قطعا ولا
اريد بها ولا تحتمله بوجه اذ يؤول معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى يتنزه عن هذا ويتعالى عنه وكل

وهو ان الفعل في نفسه حسن او قبيح ١٢

عنده شيء لا امر ولا نهي والعبث والسدى والباطل كلها من المنكرات الممتنعة التي لا تدخل تحت القدرة والله تعالى قد نزه نفسه عنها اذ نسبها اليه اعداؤه المكذبون بوعده
ووعيده المنكرون لامره ونهيه فاخبر ان ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته تأبى ذلك قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا اي لغير شيء
لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكره عليهم انكار منبه لهم على الرجوع الى
عقولهم وانهم لو فكروا وابصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن منه ان يخلق خلقه عبثا لا لامر ولا لنهي ولا لثواب ولا لعقاب وهذا يدل على ان حسن
الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله الاخلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به وياباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى
ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى او لا يثاب ولا يعاقب وهما متلازمان فانكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به ولهذا استدل على
انه لا يتركه سدى بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى آخر السورة ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بانه خلاف السمع
وخلاف ما اعلمنا واخبرنا به ولم يكن انكاره لكونه قبيحا في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا
السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء
ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي ينزه عنه وان ذلك هو الحق الذي خلقت به وهو التوحيد وحقه وجزاؤه
جزاء من جحده واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون
فانكر سبحانه هذا الحسبان انكار منبه للعقل على حكمه وانه حكم سيء فالحاكم به مسيء ظالم ولو كان انما قبح لكونه خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار لما اشتمل
عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هذا الحكم سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك
قوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام انكار فدل على ان هذا قبيح في
نفسه منكر تنكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطرة على قبحه وانه لا يليق بالله تعالى
نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه قبح الشرك به في الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية ولو كان انما قبح
بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل ان يامر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا
اي فائدة تبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه اقبح القبيح واظلم الظلم واي شيء يصح في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك
الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان اهله ليست لهم
عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم لم يكونوا صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا عقول
لها يميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل وكذلك اعترف اولياؤه في النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم
لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وكم يقول لهم في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون
فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القرآن من مثل
عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد
الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم
هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه
عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي
من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك
وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك
بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه اربابا متعاسرون سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين
وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته لالهه الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثلا لقبح الرياء المبطل للعمل والمن والاذى المبطل للصدقة
بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه مطر شديد فازال ما عليه من التراب فتركه صلدا املس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية المطابقة
لمن فهمه فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حياة الارض فاذا
صادف ارضا قابلة ينبت فيها الكلاء فاذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه فطرده عنه
فافضى الى حجر غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والرياء مستقر في العقول فلذلك نبهها على شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله ومثل
الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل
والله بما تعملون بصير فان كانت هذه الجنة التي بموضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي ما
يخرج غيرها ان كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من ينفق ماله لوجه الله لا لجزاء من الخلق ولا لشكورهم بتثبيت من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة
وقلبه يرجع على خروجها او يتبعها نفسه ويضعف قلبه ويخور عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الانفاق على هذين

القسمين

القسمين كان مثل نفقه صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل ومثل نفقه الآخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة اليقين به وضعفه وقال تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فبيّنه سبحانه على قبح ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة على نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات اذا اصابه نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال ولهذا فسره ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا ثم بعث الله اليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احرق اعماله ذكره البخاري في صحيحه فلا تراه تعالى ينبه العقل على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم بجملتي نعاة قبحها يقولون ما ثم الا محض المشية لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح لعينه يشبه بقبيح آخر وليس فيها ما هو منشأ لمفسدة ومصلحة يكون سببا لهما ولا طاعة علة غائية هي مفضية اليها وانما هو متعلق المشية والارادة والامر والنهي فقط والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مرّ واجمعوا عند التكلم بلسان الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحها ويدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشية من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء لا يصح لهم الطب وعلمه الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة وطبايعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تأثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريد حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبايع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشية ومحض الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في احدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الآخر لفسد علم الطب وبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل مربوط بقضائه وقدره ومشيته واقداره وتمكينه ولعل بعض الاشاعرة عن نفيهم لذلك بان القول بقطع النظر عن تأثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك تأثير الله تعالى زهد واخلاص بان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق آخر ولا يخفى ان هذا العذر فاسد واعتقاد ردي وانما الاخلاص والفوز والفلاح في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه الكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل وما ورد في الكتب المنزلة ولحجج الانبياء من ذكر الاسباب واسناد المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك واتقانه لافعاله وبيان احكامها وبديع صنعها فانه يكون حينئذ اوجد فيها دلالة على قدرتين وحكمتين خلقها وخلق تأثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتيب هذه المسببات عنها وكونها سببا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متقنة محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى الحقيقة وتوحيده تعالى وظهور قدرته ووفور حكمته يوجب للعبد اذا تبصّر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا ودواءها داء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكارها ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم **قال المص** رفع الله درجته وهو باطل لوجوه **الاول** انا نعلم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري بل هو متوقف على اعلام الشرع وكيف يدرك تعلق الثواب فهو من الله تعالى لا الشرع والاعلام من الشارع انتهى **واقول** قد تواردا بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجد ثمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الآخرة انتهى وقد نقلنا قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح بان الاستبعاد انما يتوجه لو اريد الثواب والعقاب بخصوصيتهما المعلومة من عرف الشرع بكون الثواب عطية يستحقه العبد من الله تعالى دائما في دار الآخرة واما اذا اريد به العطاء الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا وفي بعضها الاخرى نقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم يجزى بخير ومن خالفه يجزى بشر فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيتها كون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحميات والحيوان والجحود في الآجال قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم تلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علم ذلك من الشرع فقط ونظيرها او ندفاهيتهما ما وقع من العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد بل للتحديد وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان حصول جميع الكاينات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صادق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام الكاينات فيه مع انه يتكرر ثبوته على ما هو راي المتكلمين صور الكاينات فيه انتهى حيث اورد عليه او لا نقضا اجماليا بان هذا الكلام من قبيل ان يتكلم المتالّه بان الجوهر المجرد باطل لان كل واحد من العقلاء يستبر لنفسه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين لو بقال كون

مقدار الحركة للفلك بأجمعه لان كل احد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من المطالب التي لا يخفى شيء منها على من خاض في
تيار بحار الحكمة ثم ذكر حله وتفصيله فقال للشارح ان يمنع هذه الصغرى وكل واحد من العقلاء العقل اصلا ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع
ونفس الامر مطابق للصواب وان لم يتصور بخصوصيته كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك
الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى ومن العجب ان هذا الفاضل الغاص مع طول باعه وممارسته
لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه والعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر ههنا استقلال العقل في امر الاخرة
مطلقا وسلم استقلاله في بعض احوال المعاد في اوائل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد قال المصنف رفع الله درجته الثاني لو خير العاقل الذي
لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه
فيهما فانه يرجح الصدق على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق جواب
هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه يختاره
لكونه موجبا للثواب في العقبى كيف وهو لا يعرف الثواب والعقاب انتهى واقول قد سبق دفع هذه الجهات بما سابقا اشار لم تلك المعاني هو ما محل
النزاع وقررنا ما يتبين لك به ان محل النزاع ان خصوصيتا الثواب والعقاب غير معتبرة وانه قد ظهر لك مما فصلنا سابقا من تحقيق الاصلين وان النزاع واقع منهما
ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع
وامر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا فلا يجوز
عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يتوهم
ان الصدق والكذب كسائر الامر والنهي مشتملان على الجهة المحسنة او المقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتأمل فانه كاشف عن مغالطة القوم و
فرارهم عن الاعتراف بالحق كما مر قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل
فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه
ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب
والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى واقول جوابه هذا ايضا مثل ما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا
يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في العقل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب
فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرائع لان البراهمة وان انكروا النبوات والشرائع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاعمال رأسا
الا ترى انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل
شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا قد دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلتنا الدلائل العقلية ان للعالم
صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعما توجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا واذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه واذا
انكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا امثالنا فانه ان كان يأمرنا بما ذكرنا من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يأمرنا
بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب انهم لا يعرفونهما انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل
والعرفان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستأجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في
دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة دراهم في بلد اخر يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا
يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح
مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال و
الضروريات قد لا يحصل لهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم
بالعقاب وهذا ظاهر وقبح ذم العاقل وحسن مدح الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص وكلما يذكر هذا الرجل من الدلائل فهو اقامة الدليل
على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليا والنزاع في غير هذين المعنيين انتهى واقول قد مر مرارا انا قد دفعنا
هذا الجواب فتذكر قال المصنف رفع الله درجته الخامس لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شيء ولو كان كذلك
لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه
مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه انه لم يقبح من الله شيء قوله لو كان كذلك
لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري
مجرى المحال العادي بذلك الاظهار قوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار
فلا ينسد ذلك الباب انتهى واقول قد مر سابقا ان الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعاوضة فيجنبها بالفعل من الله تعالى وتسويته في عدم

قال المصنف في نهاية الوصول في هذا المذهب اي الحكم بكون الحسن والقبح عقليين صار اليه جميع الامامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل انتهى منه رحمه

جوّز ان العادة مع بطلانها بما مرّ لا يفيد المعرفة لان ذلك التجرير غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم
بصدق النبي ع **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن** لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام و
المواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة وان شكر
المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة بل
واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما ومن ادّاه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذا علم ان معتقد
رئيسه ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا تستوعب البلية جميع الناس او اكثرهم
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان
المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان هذه الاشياء انما يكون مخالفا للمصلحة لا تستحسن من الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة
حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما
اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر
المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل وقد علم انه لو
الشعر في تدقيق هذا السؤال الطامر ودفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح فبالله من جهل الجهلة انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة
من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا تستحسن من الحكيم فمردود بانه مخالف لما اشتهر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير
منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس للفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة و
ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا
وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك
حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال عند بيان محل النزاع
فيه وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها اي الجهة المحسنة والمقبحة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة
فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما
ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تأديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجعله
الفعل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشائية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلده فيه الناصب ههنا ينافي
حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ للحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية والاعتبارية
التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب
الامر والنهي فان تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يأبى عن ارادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجه هذا واما حديث
جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان لنا صب قد زعم انه خرق العادة وفلق البحر في اجرائه ههنا فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته **التاسع** لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة
واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق وانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا
يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام
لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته
له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى **واقول** قد سبق مناقضة هناك ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات
الوجوب على المكلف اذ لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال يقول له حين امر المكلف بالنظر
في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عملا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فحيث لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت

قال المصنف قدس سره في نهاية [illegible] ان [illegible] القبيح [illegible] الفعل [illegible] من اللطف [illegible] الداعي الى [illegible] الفعل [illegible]

[illegible] بنفس [illegible] فعل [illegible] الفضل [illegible] العامل [illegible] نفس الامر [illegible] ١٦ منه

بالنظر فله ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم
نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب بالعقل فانه اذا لم ينظر لم يظهر له صدق مقالة النبي لم يترك الوجوب عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم
بحسن التكليف من المكلف به ما لا يستقل العقل بالاهتداء الى ادراكه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى **قال المصنف رفع الله**
درجته **الثامن** لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور **وقال الناصب**
خفضه الله اقول جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الايجاب تم انتهى **واقول** قد سبق منا ما اسقط منع المورد ودل على الدليل الذي
قطع منه من رواية المذهب بامثال تلك فليطالع اولياؤه هنالك **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا
دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن تشكك في ذلك فقد كابر مقتضى عقله انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال لجاز ان يكون هناك
عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وبالجملة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على رأيه العاطل وقد
وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرتضيه انشاء الله تعالى اولى الآراء الصائبة ولنا في هذا البحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة الفريقين
من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي
النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب والعقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سببا للمدح والثواب وجهة مقبحة صارت سببا للذم
والعقاب والاشعري نفى وجود هاتين الجهتين في الفعل فاذا يريد من هذا النفي ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الافعال فهو دعوى باطلة لانه سلم وجود الكمال
والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبيح وان اراد نفي
كون هاتين الجهتين مقتضيتين للمدح والثواب بلا حكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح التي يدركها العقول لا تقتضي تعيين
الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله
على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا شرب الخمر كان
مباحا في بعض الشرائع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض شرائع الآخر هل انقلب حسنه الذاتي قبحا وهذا مما لا يجوز بقي انه
كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة
المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان آخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في بعض الآخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال
على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان
يوافق الاشعري ان هاتين الجهتين في العقل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن مزج جهات المصالح والمفاسد في الافعال
وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال لان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب اذ
كان النزاع بين الفريقين مرتفعا بحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق **واقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارج عن محل النزاع فقد
بينا مرارا انه اختيار للفرار على القرار واغتنام للتولي للادبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا للبعض
لبعض قرانه وعليه المولى الفاضل ملا محمد البهي الشستري الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك
للحكم اما الشرع والعقل بالاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضد حيث قال في هذا المقام من حاشيته
المتعلقة بما قاله لو اى المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما
سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص
والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم فاسد لان القسم الاول ايضا مما يقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه
الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص والكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديد
اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح
لا ينبغي ان يرده المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في
بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من ان حرمة امور خمسة خالف في بعضها اهل
السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حلالا لا في شيء من الشرائع الخمسة الردة لحفظ الدين والقتل بغير حق
لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استباحة الخمر في بعض الشرائع بعد ما كان حلالا في بعض آخر
فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان حسن الافعال
وقبحها الذاتيان واما لو قلنا ان قبحها مما هو اعم من الذاتي ومن الصفات الاضافية والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر مما قررناه ان ما صار الآن
من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين وبين الفئة

علیه

والمفاسد

الباغية

الباطنية الظاهرية الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم والله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فبان يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبيح منه تعالى وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد يفعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه فهذا مذهب الاشاعرة وما نسب هذا الرجل المفتري اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس بقبيح اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرنا غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى **واقول** قد ظهر لنا ان اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا [illegible] قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفيك اصل المقصود وبقي الكلام في انهم يدعون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا في محاكمته المردودة بحكومة العقل في الجملة واما قوله خالق القبيح ليس بفاعله اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر انه مكابرة ظاهرة وسيأتي الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما نعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح ولا نعلم ح نبوة نبينا محمد ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد صلى الله عليه وآله وبين نبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران بالخلود في النيران ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحساب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزما ماخوذا من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري مجرى المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب فيفيدنا هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه وما ذكره من الطامات والتنفير فهو الجري على عادته في الوحشة فاتت لترهاته انتهى **واقول** قد عرفنا ايضا مرارا ان قاعدة جريان العادة مهدمة عن اساسها مع ذلك لا يجدي جريانها ولهذا يتعقبها الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع عدم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد لا قبح بالنسبة اليه فلم لا يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا قبح بالنسبة اليه تعالى اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق عكس ما نصب عليه الادلة فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق وبقي لهم ليس هذا ثبت ان مسيلمة الكذاب ادعى النبوة وقال لبعض اصحابه صدقني اني نبي الناس كلهم هذا التصديق له فلا بد من يلتزم فاذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا يقول بصدقه وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة منطوقا الانبياء والاجماع بصدقهم بان يفعل الله فيهم ذلك التصديق فلو ان محمدا صلى الله عليه وآله قال لا نبي بعدي قيل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا قبح بالنسبة اليه وح لم يكن محمد اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهما الله على حد واحد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل بالاعتقاد الخروج عن ملة الاسلام فليتق الجاهل والعاقل من هذه المقالات الردية المؤدية الى ابلغ انواع الضلال وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته وليخش من موت قبل نطقه بخطا نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ادعى ان كل ما يفهم من الدلائل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في سائر كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر من الآيات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادي وصور عند نفسه مذهبا وافترى انه مذهب الاشاعرة واورد عليه الاعتراضات والتشنيع

[illegible]

[illegible]

شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصى ولا يخطا بهم اذا يلزمهم ان لا اله الا الله فتبين بهذا ان قول الامام مراد

ثم لا يفعل القبيح لكن يمنعه اما موضحة الشاهد ليس منهجا بالنسبة اليه تعالى وليس في هذا البحث الشريف منه بحث قطعية بل بمجرد اللفظ والعبارة

فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فعلى تقدير انه غير مرضي واما ما ذكره من ان الاباحة انما هي بحث على بعض الحكم ظلم

على الله تعالى فانما هو الآن لان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه بنفسه انه يحكم بزعم الظالم عليه انما هو بحسب ما تراه ظلما في الشاهد لكن ظلم الا الجد

عنه تعالى بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي ولا فيما بعد ذلك الا بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او يصدر ليس بظلم وهذه مسئلة ظاهرة كما

مر مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المعتزلة على الاشاعرة بان الخالق غير الفعل فهو دعوى كما ذكره شارح العقائد في دفع تمسك المعتزلة

بانه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك حيث قال هو جهل عظيم لان المتصف

بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده الا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وعبر احكمه

بالجهل جهالة عظيمة لان البناء قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب الآكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء

وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بمعنى الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا هو من صدر عنه الضرب

فاذا صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك يستلزم كون خالق السواد اسود مع انه لا يقول

له ذلك فغلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع

احدهما مكان الآخر لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضي مقابلته مع الضارب الآكل الصادر فيما

نحن فيه بكونه اسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا

به كما زعم بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعالى واقعا على زيد فالله تعالى مسود وزيد لا اسود غاية ما في الباب عدم اطلاقه عليه تعالى

لعدم الاذن الشرعي لا لانه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه لا يقال ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول

عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا انما هو لعدم الاذن العقلي والشرعي لاستحالته عليه الكلام في اثباته بحسب مقتضى اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وايضا

يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عدم كونه زانيا هو الله تعالى فلما ذكرنا انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق

عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب يثبت بعد ودونه اثبات خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء لا يثبتون شركاء لا يحصى

ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء لما امكن لهم التخلص عما تقرر من لزوم مشاركتهم للنصارى في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزامنا

شيئا من الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان بنفسه او سائر العباد انفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى وقلنا انهم

منصرفون مع الباري سبحانه في التصرف مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين الانس والجن لا يتمكن من اضلال من

الانبياء وغيرهم مع ضعفهم بجبال السموات والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف مبنيا

على الاختيار خلى الباري تعالى بين الانسان وشيطانه ليميز الخبيث كالناصب واضرابه من الطيب فقد نطق بذلك القرآن في قوله تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا و

قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام في

تخليته سائر العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه

على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيئته القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعالى لاتيان العباد تلك الافعال

على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه اياهم من ايقاعهم على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين

ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن لم يفعل ذلك لابتناء التكليف المنوط بالاختيار والحاصل ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم

اذا تخلف مراده تعالى عن المشيئة القطعية التي تسميه اهل العدل مشيئة قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشيئة التفويضية فلا عجز في التخلف

عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال واما المجوس فلو قالوا باصلين احدهما

فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور واخر فاعل الشر وهو اهرمن المعبر عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه

وقدرة العبد ليست اصلا بل فرع القدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست فاعلة للشر فقط بل لكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القول

عند التحقيق وانما تظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما فاعل الخير والآخر

فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم لحق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية

معلومة البطلان وكذلك للمجبرة النواصب ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرء منه كما خلق ابليس ثم يتبرء منه وينفر عنه وكذلك

المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرء منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا

حاصل اشتباهه ان الفاعل في قولنا اسود زيد فلو كان الفاعل اتصافه بكونه اسود لا الفاعل الحقيقي وجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد ودفعه الدفع ظاهر مما ذكرناه منه سلمه

ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان الله تعالى
موجب للفعل غير متمكن منه فلزمهم ان لا يكون القادر على الخير يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بما
يفعل وهو طبع النور والظلمة والناصبة يعلقونه بما لا يفعل وهو الكسب مع انه جزاؤهم بما كسبوا وقضوا والحمد لله رب العالمين **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب فح ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن به لانهما وقع منه نوع الكذب بالشر وتحير العالم كيف يحكم العقل
بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي ح فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله
تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتمد
بالذي ما عرف من مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي
الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما يزداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد
الى امتثال الاوامر واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي
المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه تعالى جاز ان يعاقب المطيع على طاعته
ولا تفيد طاعته الا الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب
العاصي فيحصل الربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تعالى كلف المحال لان الافعال كلها مستندة اليه تعالى ولا تأثير لقدرة العبد
اليه فجميع الافعال غير مقدورة للعبد فقد كلف بعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى
ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلع جبل ابي قبيس دفعة ويشرب ماء دجلة
في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه الى ذلك تعالى وتقدس عن مثل هذه التكاليف
الممتنعة وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلام لان دليل
النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى
فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجب الاستعاذة منه لانه ح
اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان يجب على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى
مقالة تؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين
ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله
تعالى وان اجماع المليين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقام من الدلائل فقد ذكرنا انه اقامة الدليل [في غير محل النزاع] فان المدعى ثبت ولا احد منهم ينسبه الى القبح
العقلي والاشاعرة ينسبونه الى انه لا قبح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال
العباد على رأي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب
والحية والحشرات قبائح وهم متفقون ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح
فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى **واقول** قد بينا آنفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من
الاسماء التي لا مسمى لها والخيالات التي ليس لها حقيقة فهم يلبسون ويخلطون في اجماع المليين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة فعل
القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على رأي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم ايضا ففيه اشتباه وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم
بالشرور والقبائح التي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد
الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعا اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة فهي
اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تعالى فانه اذا تأمل فيها العاقل يطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا يحصى
فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده
او عبده للتاديب والزجر عن المنكرات واليه اشار تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه يتبين حسن خلق الحشرات والسباع المؤذيات وابليس
وذريته وتبعته وائمة الاتباع واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيثية انها ظل المحبة
الذاتية السارية في الوجود محمودة وعدمها وهو العنة مذمومة من حيث انها باعث سبب بقاء النوع ومن حيثية انها موجبة للذة التي هي نوع
من التجليات الالهية محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن العائدة الى
العبد وهكذا جميع صور المراتب فالكل منه واليه من حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه
الشرع وذووه واعلم ايدك الله ان جناية المجبرة على الاسلام كثيرة وبدعتها على الامة عظيمة بجعلهم المعاصي على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا

ما اراده الله وانه لا قدرة بجعل الكافر على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقها فيهم وفعلها فيهم ثم يعذبهم عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقها فيهم وفعلها فيهم ثم يثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الاحتراز عن المعصية لانه يجزم ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل الاجتهاد في الحقيقة والحرص لانه مفعول فيه غيره فاعل وموجد فيه غير موجود ومخلوق فيه لا شيء محيد له عنه ومسوق اليه لا انفصال له منه فاي خوف مع هذا يبقى واي رجاء معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون وتبرء مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض العدلية اشارة الى ما اعتقده هؤلاء اخذلهم الله تعالى شعر سألت المخنث عن فعله علام تخنثت يا ماذق فقال ابتلاني بداء العضال واسلمني القدر السابق ولمت الزناة على فعلهم فقالوا بهذا قضى الخالق وقلت لاكل مال اليتيم اكلت وانت امرؤ فاسق فقال وجلج في قوله اكلت واطعمني الرازق وكل يحيل على ربهم وما فيهم احد صادق ولنختم هذا المقام بمحاكمة نحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا مؤثر في الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء آخر فهو بعيد عن الصواب خروج عن الملة الاسلامية واسناد القبايح والشرور اليه تعالى وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجدا لفعله انه علة تامة لوجوده وانقطاع تأثير الله اليه سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته وآلاته وبالضرورة ليستا منه فلا يكون هو علة تامة في وجوده ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة العلة علة على سبيل المجاز لوجوب اسناد الاثر الى المباشر القريب لما كان العبد مباشرا قريبا لفعله استند افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا نقول ان النحل موجد الحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الآيات الواردة في القرآن العزيز الذي بعضها تدل على اسناد الافعال اليه تعالى وبعضها الى اسناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان قدرة العبد انما في افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدورا له بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل امر بين الامرين

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الرابع** في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجب تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ودليل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال اذن فيكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيقي ان ليس ما كان غاية من الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى جعلها الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه ولا العلة المقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى

واقول لا يخفى ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال ولا ظهار الكمال لا مطلقا وقد ايد ذلك هنالك بكلام بعض المتألهين ونشد عضده ههنا بكلام بعض المحققين حيث قال لك قلت لاهل السفر ان واجب الوجود تام وفوق التمام جواد مطلق وهو المعطي لمن ينبغي لا لعوض اي لا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلته فلا يكون الا فاضة بل ولا مع قصد ذلك اذ من كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا بل صانعا ومتاجرا او مستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه فيضه عطائه عن قصد شيء من ذلك فهذا نزه افعاله عن الاغراض المستلزمة لسوق تمام ذكرنا حتى قصد فاعل الكمال لاجل الكمال او لا ظهار الكمال فانه لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا لكن لك ان تماما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما اخذه بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخه الاشعري مع تشنيعهم دائما على الامامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب الدالة بل وفيه نظر اذ لا يلزم من قوله لو كان فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول ولا حصول ههنا متجددا الا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو منبع لجميع الكمالات من الازل الى الابد ولا سيما الكمالات الغير التي هي صفات واعتبارات للذات من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد له هو تعلقه بافراد المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال ان لو كان الغرض

غاية الى

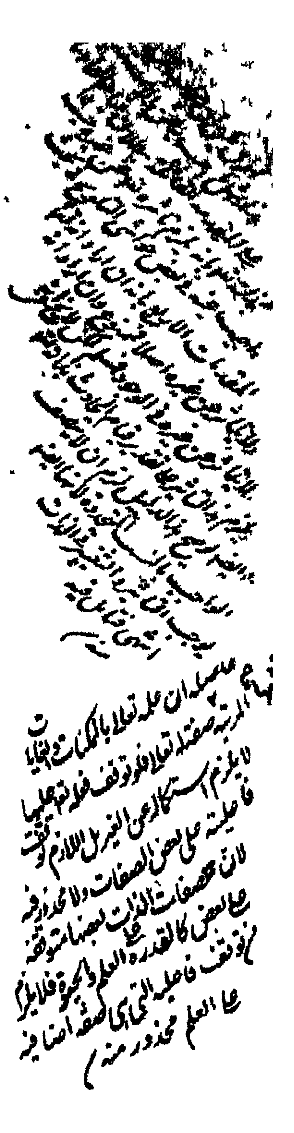
عائدا اليه تعالى ونحن لا نقول بان الدليل الغرض فيما عائد الى المصلحة للعبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون
الغرض عائدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل لو لم يعد الغرض الى الغير بعينه استكمالا لم يعد الغير فيها وانما بالنسبة اليه
تعالى الغرضية على ان تخليد الكفار في النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس افعال لا مصلحة فيها اصلا قلت لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه
تعالى لم يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العباد اولى ولو سلم
فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من ضده عنده تعالى يعني انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده
استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم جهله بكونه انفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع في
التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بانهم نجوا منه علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا
ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي اماتة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وثوابهم ترغيبا
العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله
تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره اقول الحق يمكن ان يختلف الجواب بان فعله تعالى لغرض عائد اليه ومنع لزوم نقصانا
قبل حصول ذلك الغرض يجوز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا لا قبله فلا يلزم ان يكون لو لم يحصل قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عاريا عن صفة
كمال بل اللازم ان يكون عاريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان
فانه تعالى محتاج في صفات الفعلية الى مخلوقاته وايضا لا يجوز ان يكون الواجب علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فيحتاج في ايجاد الحادث
اخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بحوادث غير متناهية والاحتياج في فاعليته الى غيره مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض
مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد العرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري
لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات
الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية
العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته الى الغير والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرنا ويمكن ان
يدفع بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على الفعل يكون سببا للفاعل على الاقدام
الى الفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني للغير لا صنعة يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية قبل وعلم قبل فعله هذا انما يلزم استكماله
تعالى عن علمه في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جائز بل يجوز عنه تعالى براءة الثانية وعندنا علمه ليس صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس
ههنا الا عالمية محضة وذات عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر اخر سوى ما جوزوا استكماله
عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا بنفي الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عندهم من تتمة فاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
لانا نقول لا نسلم بان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
يكون مؤثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا
بان الغرض اذا كان عاديا كما ان النار سبب عادي للاحراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا
لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث
الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون [illegible]
وهي تنزع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك شارح المقاصد
حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى كلامه وفيه ان النصوص كما دلت على
اثبات الغرض في البعض دلت على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك وبالاسناد خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وامثالها يدل على التعميم وايضا العقل كاف في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض والا لكان ناقصا
فاذا اندفع النقص بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والصواب
الذي لا يحوم حوله خطأ ولا خلل لكن الاشعري قد يستولي على الشيطان لما نال الجهال لقلة شعوره وبالغ في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك في رفعة
شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه دائرة المقال بضم اضغاثهم من الاغاليط والبدع الى [illegible] الاوهام فلما انكر شيخهم كلام دقيق لا يعلمهم ولا ابرا
الا بعد طول [illegible] النقص والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الايجي الشافعي في رسالته التي الفها في تحقيق مسئلة الكلام حيث قال الكلام [illegible]

فانا نعلم قطعا ان ثبات بعض الصفات ان الخلو عن بعضها [illegible] وفقا بعض الكمالية في بعض كالاخبار كمال ودون بعض مثلا بالنسبة الى ابن عشر سنين فلم لا يجوز ان يكون في الغاية كذلك منه

والحاصل ان كل ما يتصف به تعالى من النسب المتجددة فعلى تقدير تجددها ليس بكمال ان يكون تعالى خاليا عنها قبل تجددها فيكون ناقصا قبل تجدده منه

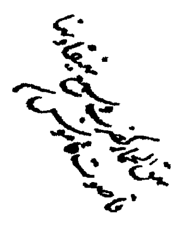
في دلالة الحديث الاول على ثبوت الغرض في جميع افعاله تعالى نظر اللهم الا ان يقال اذا ثبت ان الافلاك وهي الاشرف خلقت لغرض هو حيوة النبي صلعم ثبت كون الاخس وما فيها لغرض بطريق اولى او يقال المراد السموات مع ما فيها او يقال بالفضل منه

القيل والقال لفظ فارسي مولد يطلق على الكلام المشتمل على تخليط والغلط والكثير الذي لا فائدة [illegible] الا الاحمق الذي [illegible] كالاشعري ومن تبعه من الاشاعرة العاجزين منه



تشنيع بعضهم الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرنا سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فقال العلم انه رضي الله عنه قد يرجع الى صفته بعد
اقتباس من قياس لا اساس له مع انه مناف لصرايح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر
الرب من شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ومن له علم تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليها من حيث ذاته وفعله موقوف على صفة ذاتية
وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعدد وبناء على ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس
كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس
قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك فتأمل فان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب
الذي سماه تحقيقا فباطل لانه ظاهر لانه مع منافاته لما ذكره في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي حسن وقبح
بل هما ناشئان من الامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة وما يترتب عليها منه بعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث
في القبح وان اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة انها لا يكون ملحوظا للفاعل عند
ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه في حكم العبث كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه
يلزم ان لا يكون لله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلائق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على
سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا
لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان
الى الغير لاجل نفعه لا لغرض اخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والتفضل ولو قصد منه النفع لا لغرض لم يكن كريما
ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب جل وعز الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد و
محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجواب بمنع الملازمة
لان خلو الفعل من الغرض لا يستلزم كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور
الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل لاقتضاء الذات التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والغاية
لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة
انما يثبت مع قصد الاحسان الى الاجل لغير نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية ممنوع وان اراد الاحسان وارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة
انبهها المصنف بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا اه وقد اشرنا اليه في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره
في ذيله الاتي من المنع على انه اسلف في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن اليه هو عين القول بالغرض في الحقيقة لان ارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه تستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل وما يترتب عليها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق
العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق
الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم
والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية فانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقال الناصب خفضه الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لا يلزم انه
ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل هو الحكيم خالق الاشياء ورتب عليها المصالح وقيل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست افعاله محتاجة
الى علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدم على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الاثار
والمصالح تترتب على افعاله من غير نقص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب
من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خالق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي
اضاءتها منافع للعباد فان الله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها فخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة الى هذا
الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لثبات النقص له انتهى واقول
ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة اه كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة
لله تعالى ملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظ قبل ذلك غير ملحوظ عند الاتيان بالفعل فهو عبث او في حكم
العبث كما بيناه واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدم على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج اه فيتوجه عليه

ما ذكرناه آنفا من انه لا يلزم من انه لا احتياج في افعاله الى الغير وظلما موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته اتفاقا على ان ما ذكره هنا
ما يدفع ذلك بوجه آخر وهو ان حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى من غيره واحتياجه اليه وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم منه ابطال المعاد العظيم الذي هو المدة الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق احد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان النبوة
انما تتم بمقدمتين احدهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول بالحكمة والغاية لا
دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجز لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احد ان يدعي
النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذا المعجز بكون نسبته الى النبي وغيره الى هذا المعجز على السواء ولانه لو خلقه لا لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانه
دال عليه في عرف الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان
ذلك ثم تكرر هذا القول من يدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول السلطان
كذا ههنا اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا للدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى
فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حينئذ الا ان الله تعالى
خلق المعجز على يدي لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق ممنوع عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فبطل
المقدمة الثانية ايضا فهذا انص من مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة
حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخاف ربه ويخشى من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الرديئة والاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عليه السلام حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى
انهم شر الثلثة ولا يعلن المقلد نفسه فان هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون به ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل ما يعتقد هذا
الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجز لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد
بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى بعثه بالمعجزة بالقصد الاختياري وغاية وفائدة
تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل منه تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة
كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المذهب المخترع من عند نفسه من عدم فهمهم لكلامهم وقلة تامل في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي



الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المذهب صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا
فيكون غلطا منهم في عقيدتهم على الخبار ما ينزه به الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك
افترى على الصادق عليه السلام لكن بلاه في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس
هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق عليه السلام والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كوفي كذاب امثل
كوادن حلة وبغداد لا افلح من رجل سوء انتهى **واقول** قد تورد ما نهق به الناصب الحمار المهذار من التزييف بشقيه وبان كذب ما ادعاه من موافقة الحكماء
مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان هذا المدعى باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدتهم فيقال انهم اصروا وغلوا في تلك العقيدة الباطلة ولم يتاملوا
في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا
دليل التعنت والجراءة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فاذا اصروا فيما يؤدي الى انكار جميع الانبياء صح انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من
تاخر الشيخ الاشعري عن زمن مولانا الصادق عليه السلام لصدق الحديث الذي رواه المصنف مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص واحد او جماعة بوصف كلي ان يكون
ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعة الموصوف به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير لما ذكر في قول المصنف حيث عدهم الثلثة
المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مر ويجيء وان وجدوا بعد زمان مولانا الصادق عليه السلام
وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون ان المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون المراد بها
المعتزلة مع ان مبدا ظهور كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي صلى الله عليه وآله باكثر من مائة سنة ولا يخفى ان خصوص شعور الناصب بان اراد هذا المعنى المعلوم
المعهود من اغلاط الشهود على انه اجهل وابلد من كوادن اليهود **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى
قد نص صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا

[illegible] ما ذكرنا من ان الايات الدالة على الغرض والغاية في افعاله تعالى اكثر من ان تحصى [illegible]

[illegible] كلام الله [illegible]

[illegible] بتلك الادلة العقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله حجة على عباده [illegible] في زمرة الذين قال الله تعالى فيهم الذين يستمعون

القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب لا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا اللذين اضلانا

من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا بد [illegible] فهو طويل على الفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا [illegible]

والرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى

فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة منه

كانت هي العبادة لا ان العبادة كانت باعثة له على الفعل كما في ارباب الارادة الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الايات فانها محمولة على الغاية

والحكمة لا على الغرض انتهى **واقول** قد بينا فيما سبق ان ما توهموه من استلزام اثبات الغرض المنقص بعد لا يصلح باعثا لتاويل النصوص الثواب

ابقاءها على ظواهرها **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي باعظم انواع العذاب واثابة

اعظم العاصين له كابليس فرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا

لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان اذا

تجردا عن الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب والعقاب دون الاخر فهل يجوز لعاقل ان يخاف الله تعالى ويعتقد فيه

الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن اليه ويحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب ولم يرض له

منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شيء يكرهه ادون الناس لنفسه **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان

لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل

من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز

التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي ومع ذلك ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا محل هذا النزاع ولم يبينوا

محله فان جماعة المعتزلة زعموا على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ

الغايات واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا مبدئها دواع مختلفة ولا يبطل الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على

بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي يبعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل فهذا الفاعل الاختياري يحتاج

في صدور الفعل عنه لذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض على هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى

في افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه ينفي الصفات الزائدة لدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض

المؤدي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي الصفات الزائدة لدفع الاحتياج فهذا مع الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول

ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكم الله تعالى وراء علمها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود

كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى انتهى **واقول** من العجب

يحكم بان بطلان ما ذكره المصنف اظهر من ان يخفى ثم يحكم اخيرا بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم يلاحظ

غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا

يجعل تلك الغاية والمصلحة منشاء وعلة لصدور ذلك الشيء عنه والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصد كون ذلك الغاية

منشاء وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشاء لصدور الفعل

لا يمنع من التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشاء لصدور الفعل فيجوز حينئذ صدور الفعل على خلاف ما اقتضته

الغاية الكائنة فيه واما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين **قال المصنف** رفع الله

درجته **المطلب الخامس** في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء

وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود

سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او لا وكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك

والظلم والجور والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها ويحبها فقال انه يحبها وكل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى

غير مريد لها وانه تعالى امرنا بما لا يريده ونهى عما لا يكرهه وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا

القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة كما ان الحسن حسنة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس

فيه اشارة الى ان ما قالوه في هذا المقام من ان افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة في ذاته لكن ليس ملحوظا له ذلك على وجه العلية والغرضية بناء على ما قالوا في مبحث الحسن والقبح من انه لا حسن للفعل في نفسه قبل ورود الشرع تأمل. منه

المختار ان يفعل ذلك الفعل [illegible]

بحا شيء منها يراد والعقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة ولم يطلقوا في التفصيل كما مر من كونه موضحا لمذهب المعتزلة وبين ابهامهم من الاماميه انه تعالى خالق جميع افعاله وانما افعال العباد فهو مريد لما هو منها كاره للمعاصي كالكفر ونحوه وقيل الاشاعرة انه خالق الاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة ولعلما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي فهو مما سنذكره لا الاث المعتزلة والجواب ان الشر ان اراد الله تعالى بمعنى انه مريد قدرة الله تعالى في الازل للكافر لا انه رضي به ولم لم يشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروه لله تعالى كان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا او عدمه واما انه تعالى امرهم بما لا يريد وطلب منهم ما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تعلق الارادة باسلامهم وهذا لا يعد من السفه ولا محال ورضيه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ لا قبيح بالنسبة اليه على ان هذا مبنى على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه منشا لا لزوم لان خالق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى **واقول** لا يخفى ان صغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق لما يكون خيرا بالنسبة الى شره والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبنى على ما اخترعه واصطلحه من جعل الارادة بمعنى التقدير وقد سبق انه مما يمكن كونه قد تبع في ذلك للتحاشي عن طوائف الشيعة وكونه منوطا بالاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فنذكر وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع كما عرفت في بحث القضاء والقدر وقد سبق بيان الفرق بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فمنظور فيه من تعقيب اياه بالترديد الا انه في شيء ذكره المصنف وهو افتراء بلا امتراء لان المصنف لم يذكر ان الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى بل ذكر انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لم تقع هذا من ذلك مع ان ذلك الترديد مردود بانه يفهم من شقه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من طلب امرة قطعا يقال انه رضي بتزويجها مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم الخ ففيه اما اولا فلما مر مرارا من ان الارادة لم يجئ بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح وخلق القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشعار الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليله حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب الاشعري النافي لتعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره لما احتاج بقوله اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى لتم المدعى ولغى المقدمات السابقة ولا نظهر وجه التعليل فلا المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر في كلامه انما خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما مر من الصفة المخصصة فنقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى الجبت والطاغوت لانه مع ان العقلاء يذمون من نهى شيئا عن شخص واتى بمثله لقولهم لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر والامر غير الارادة فالمريد هو المقدر للاشياء ومرجح وجودها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى **واقول** قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من مخترعات الناصب نفسه وانه ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها كونه تعالى يامر بما يكرهه لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه من حيث لم يوجد ونهى عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من صدر ذلك من اشخاص البشر ينسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز العاقل ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان المعتبر يقيده هل يطيعه ام لا فقد يامره ولا يريد منه الفعل اما ان اصدار منه امر حقيقة فلانه اذا امر العبد بالفعل يقال امتثل او لم يمتثل ولما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان الطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر **واقول** قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استدل به على كون الامر في تلك الصورة امرا حقيقة بانه اذا امر العبد بالفعل يقال امتثل او لم يمتثل مدفوع بان ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الامر بل الامر لا بد ان يكون ذلك المامور مرادا ولو كفى صدق الامر وصدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر المراد به الامر انشاء كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة وبطلانه ظاهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من الايات فترى لاي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد

ولا يتصور الرضا بالقبيح ... لا يصح الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ... الا لابد الرضا بالقضاء والقدر
اونفلا الترجيح ... الارادة بمعنى القدرة او الترجيح فلا يقابله الاكراه ... الشعور بحصوله على
الارادة بمعنى الرضا انتهى **واقول** ... الارادة بمعنى ... ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى القدر ... من مخترعات
الناصب لانه لا يعتقد بالقدر الواجب عطفا الترجيح على القدر بل هو تفسير لا يجوز على الطالب والراسخ **قال المصنف** رفع الله درجته و
مخالفة الحس فهو اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة
صرف فثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه
تعالى ولا داعي الحكمة لمنافاتها اياها ولا داعي الجهل لاحاطة علمه بها فتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول
وكراهته للثاني انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى
لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفا للحس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين
وقد ابطلناهما انتهى **واقول** ان الناصب لجهله توهم ان مراد المصنف قدس سره من الداعي ما ذا فان مراد المصنف بالداعي الارادة المفسرة عنده وعند سائر
الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على الخلاف بين وح كيف يمكن ان يتوهم من كلام المصنف انه ادعى ان اسناد افعال
العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المصنف ما ذهب اليه الاشاعرة
من انه تعالى مريد لكل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان
الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا لزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في اصل بعض تلك الموجودات
وهي القبايح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يصح كلام الناصب مقابلا لكلام المصنف اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصل مرتبطا
بكلام المصنف فنحن في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله بما قررناه انفا **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب السادس** في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب
الرضا بقضاء الله تعالى وقد زعم ان الاشاعرة فلو قالوا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل
القبايح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبايح فيكون القبايح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا يرضى
بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احد المقدمتين وهي اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع
اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء
لا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبايح انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى من مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبايح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق
وانه غير لازم لان خالق القبيح ليس فاعله ولا قبيح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبايح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبايح مقضيات لا القضاء والقضاء
فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما
عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع انتهى **واقول** نعم قد سبق ذلك مع ما تعقبنا من بيان ان خالق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره
عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي التامل على بطلانه ونزيد على ذلك ههنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد
مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله للعبد شيئا وارتضاه فلا بد ان يختاره العبد ولا يرضى كان منافيا للعبودية وحصل نقص
المناقض بينهما وقد اختار الرب للعبد نوعا اخر فما اختاره من شر عرفي لو لم يجب على العبد ان لا يختار هذا النوع غير خلاف ذلك المنافي للايمانه
وتسليمه ورضا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثالث اختيار كوني قدري لا يسخط الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها فهذا لا يضر
فراره منها الى القدر التي يرفعها عنه ويكشفها والبس فيه المنازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون
مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعايب والذنوب
فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتامل يكمل جميلا فان قلت ما معنى قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى
وقدره كما تقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وما معنى الخبر المروي عن رسول الله انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم
يصبر على بلائي فليتخذ ربا سوائي او ما روي عنه انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم الا به قلنا الواجب في هذه المسئلة اولا ان نذكر معنى
القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق باقوال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق اما القضاء فانه قد جاء
بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمنا وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف
على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتابة والاخبار كما قال الشاعر واعلم ان الامر
قد ذناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال الله تعالى وقدر فيها

تحقيق معنى القضاء والقدر

فقدرها



وانها ونحوها بمعنى التبيين فيقال في الاشياء ونحوها فان القضاء في افعال العباد يحتمل ان نقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها وان الزمهم بها واوجبها
بمعنى الالزام لامرى لمن يلجئ بالالجاء والاجبار انه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها واما
القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق المطيع ثوابا على عمله واما
افعال الله تعالى فنقول انها كلها بقضائه وتقديره بمعنى انه لا تفاوت فيها ولا اختلال وانها كلها بموجب الحكمة ... وعلى نسق الصواب ... واما الخبر الاول فلو كان
صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلى ويمتحن به العبد من المرض واسقامه وشدائده والامه ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا
به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمته البالغة التي تقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه
لا يقضي على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على ايجاب الايمان بالقضاء
والقدر خيره وشره فالمخبر عن القضاء والقدر هو ما تنال به الطباع والنفوس من الحوادث والشر ضد ذلك ويشق على الطباع والنفس من تحمله من الشدة
والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا به واجب ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره اوجب
الرضا به ويحتم ترك انكاره لكنا لما راينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمونه علمنا انه ليس من قضائه وقدره ومما يؤيد هذه المعاني
ويوضح هذه المباني ما بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين علي ع انه قال له حين قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام اقضاء
من الله وقدر فقال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام والذي فلق الحبة وبرء النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة
الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم
وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء
لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى
بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم
ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فمراده المتامل بجمل
فتامل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث في منهاج الحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد كما لا يخفى على المتدبرين وما اورد عليه العلامة
القوشجي مندفع بان امر امير المؤمنين ع لهذا السائر كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره ع موافق لامر الله
وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب ولو تبرهنا بمعنى الاعلام ان الامر المقيد للاولوية متضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله ع هو الامر
من الله وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وح فقوله ع لعلك ظننت قضاء لازما اه يفيد سلب الوجوب العقلي والاضطرار كما يدل عليه
ما تقدم عليه في الرواية وما ذكرنا من احاطة بجاههم وعند ذلك يندفع التامل في التاييد والحمد لله الذي هدانا لهذا والصلوة على محمد سيد
الورى واله الاعلام الهدى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السابع** في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة
الى ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر
ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له تعالى ولانبيائه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر احوال المعاد ثم يقول
فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه
عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم
يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع انه لو فعل هذا
له احد لحسبه عدوا له ولعذبه على عدم خروجه عن حد العقل بانه لا يتمكن بسببه عن هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الحق به ما ينزه هو عنه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو معذب العبد على فعل العبد لان العبد
هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذبه بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوز له
ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى
وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى ع حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب وقال المراد انهم ملكك
والمالك يتصرف فيهم كيف شاء فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عبيده هذا هو مذهب اهل الحق الابلج وما سواه بدعة وضلالة كما سنذكره
ونعلم بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان الاشياء لله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد انه هذا من باب الطامات وكذا ما ذكره من الامثلة فان
هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق بها ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب

بواسطة الرب تعالى فانعم بهما **اقول** انتفاء الامر المذكور من جعل العقوبة بسبب التعذيب لا الظاهر من الاعضاء فضعا ان العبد يعذب لله
تعالى عبادة الله وفعله الاثم فالتزامهم بما ينسب الذين عن عملهم ما صدر من مكرهين برسالة مكرين لا ينبأ لهم فلذلك يلجئوا على عصيانهم وشرعهم لعله
حيث قال الله تعالى ممتنعا في قوله واذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان
ما ليس لي بحق الى اخر الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب عقاب والا لما
الحاق قد لبست هذه الاعراض او تحققوا لا لاعراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى نفس الاعراض المذكورة محلية العبد لها ولا ريب في ان
الافعال الملكية هذا الوصف لا يظهر الفرق بين الامرين في جعل الحال والنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر واما المباشرة فان اريد به
انه معنى الحلية كما يشعر به ظاهر كلام المص معنى ان العبد يصير محلا لمباشرة الفعل والاتصاف فلا يحصل الفرق ايضا وان اريد به صدور فعل المكتسب
مثلا عن العبد فقد وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثامن** في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف العبد بما لا قدرة له
عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا يكون في المشرق
حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة
واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا ما لا يطاق
ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وهو انه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه
غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز
الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل
على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي افاد عدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه يقبح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف للزمن الطيران
الى السماء وامثاله يعد في العقل سفيها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق
على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل
لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له
قدرة حادثة تتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا
يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة والثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام
القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال
بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات
وهذا باطل والثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من
نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وسائر المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه لامكانه الذاتي
والمعتزلة يمنعونها لقبحه العقلي مع انهم قائلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيره والتجويز
العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون
الوقوع انما هو مذهب بعض متأخري الاشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه وهو
الذي قصد المص ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان والوقوع كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول هذا
المذهب لا يتوهم مذهب شيخنا لازم له من وجهين اخرين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تأثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد
كلفنا فعل الغير والاخر ان القاعدة عنده غير قادر على القيام وهو مأمور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون
ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء انما يكون كذبا وسنزيد ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره
في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل لمخالف للعقل والنقل كقوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى
من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر كما ذكره
صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل
لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هنا ايضا احدهما ان ما ذكره لا يمنع امكان

لان القدرة الحادثة

الوقوع



الوقوع بجواز او وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيها ان دليلكم هذا ينبطل

الجمع عليه مما يكون باطلا انما ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما او بما

ما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الافعال مخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية

لكون التكليف مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المصنف قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما ثانيا فلان ما ذكره في بيان

مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف من ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثير من ادلة الاشاعرة ههنا غير منطبق على محل

النزاع كما صرح به صاحب المواقف في اخر هذا التحرير حيث قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوا في

ايمان ابي لهب كونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف لما انه كيف تحرير محل

النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان كثير من ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز التكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة

حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى

هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منها لو وقع

تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون ونراهم يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم

ان الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما لا يمتنع

تصورها او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره

فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابنا واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه

وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه

شرعا وذهب المص الى امتناع الاول وهو المختار على ما قاله الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين

العوام في مخاطبة ادريس مع ابليس اللعنة كما اشار اليه التفتازاني في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح

ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم

يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم

قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس

حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة

فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا

لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد وقع

في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخه الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة

فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه له في متابعته للاشعري حيث قال والعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء البررة

الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف طرفيه او طوله لانه كان

خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حد ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب التاسع** في ان ارادة النبي موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي يريد ما يريده الله تعالى

ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله يريد من

الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي

وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي ارادهما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد

النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله تعالى قول الارادة قد تطلق ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى لا

يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله

مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي

العصيان والنبي اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله تخالف قط

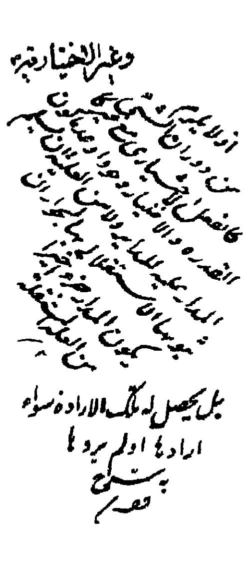
وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدر

والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **واقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل

جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها ترديده المردود وكذا الحال في ما ذكره

في الحاشية ومن ان للعطف على الله تعالى قد يفعل ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي صلى الله عليه وآله وقد يرضى بما لا يفعله فهو المرضي ايضا له وليس فيهما ما ينافي اصلا انتهى والحاصل انه
ان اراد بفعل بعض ما لا يرضى به فهو مردود بما سبق وان اراد به ارادته ما لا يرضى به فهو ممنوع بما سبق من ان الارادة تستلزم الرضا وان اراد به الاعلام والتبيان
والكتابة فهو مسلم لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب العاشر** في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة
على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل
في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة لما استحسن ذم
الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت
به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى
ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها
وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله
خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل او لا كما صدر الفصل بقوله
انا فاعلون واعترض كل الاعتراض عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي نصف به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا
واختيارنا وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله
ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد
لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن
اذا صادفه القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالق
غير الله في الوجود وهذا خطاء عظيم واستجراء كبير لو تأملوا في قباحته لارتدعوا منه كل الارتداع كما سنبين لك ان شاء الله في اثناء هذه المباحثات ثم
ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بل ايجاب باختيار وهم في
اختيار هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد فعله ويزعم ان العلم بذلك
ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه
لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار
هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه اكثر دلائل هذا الرجل في هذا المبحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد
الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري
مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا
محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يجدي للمخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بين
الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر
حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها
انه لا ارادة منه ولا حصول للفعل عقيبها منه وهذا ظاهر للمنصف المتأمل فكيف يدعى الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة
في هذا المبحث فهو مبطل فيه انتهى **واقول** اثبات القدرة بدون التأثير سخيف القول كما مر وسيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجري العادة قد
استقصينا في بيان فساده ما لا يحتاج الى الاعادة واما الكسب فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسب وزيادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلون
اه فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يجوزون ذلك بمعنى الكاسب والمحلية ولا
يريدون به معنى الحقيقي الذي نقصد المصنف ههنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال التي نظن صدورها
عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل
احد من صدورها عن العباد وارتكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا واي دليل قطعي او اقناعي
قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا ظهر فساد تمثيله بالاسود فان السواد قائم عليه بمعنى وقوعه عليه فلا وجه
لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العرف يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما
من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه شبهة معتمدا عليهم

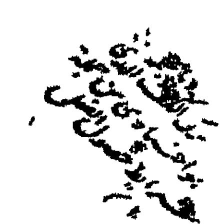
خلق ما لا يرضى به



عندهم

عندهم ولهذا انهم خصه الناصب بالذكر ههنا مردود من وجوه اما اولاً فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات انما هو ثابت عند المعتزلة فانهم يخصصون
خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانياً فلانه منقوض بافعال الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى انها
وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثاً فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو ممنوع لانه
مما استدلوا به على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض اخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع مبلغ
ذلك حيث قال والحق ان شمولها كل الممكنات الموجودة الذي دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا الابتداء وكون
افعال العباد مقدورة لهم بالذات واما رابعاً فلانه ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيان الجواز لان لا يكون الامكان
علة لتعلقها به بالفعل بل لامكان التعلق وفعليته تستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذلك لا يستلزم الفعلية في جميع
الممكنات حتى يلزم اجتماع قادرين مؤثرين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة مصححة
لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك مانع وبهذا يندفع دليل اخر للاشاعرة
وهو ان العبد لو كان موجد الفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي
باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروا مذهباً ردياً هو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه ظهر جودته لغيرنا
وذلك لان ما يلزم اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقاً لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما
اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته ووجوده وقدرته وتمكينه من الصفات وكالاته مخلوقة لله تعالى كما هو شأن العبد على رأي اهل العدل
فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلاً للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مراراً واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب
المواقف وقد طرق الناصب الشبهة باب نعيق عن الصواب بل كانه وجد تمرة الغراب فنعق به نظراً اما اولاً فلان محصل كلام ابي الحسين المصري ومن وافقهم في هذا
المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلثة احدها علية القدرة والاختيار وتأثيرهما والثاني ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط
منها ودون حركة الارتعاش والثالث انه لو لم يؤثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد لانهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانية لا على ما
حتى يتوجه انه دوران غير مفيد للعلية ثم لو جعل الدوران تنبيهاً على المقدمة الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية واما ما ذكره
من ان علماء السلف كانوا ابداً منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مستبين له بالدليل الخ مدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل بصورة
الدليل انما هو تنبيه على ادعاء الضروري وقد حملها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال لتمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها ولا
يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء الى انكار الضروري بل اللازم نسبة المعزولين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شأنهم
في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانياً فلان وجود القدرة من غير تأثيرها انما يورث الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق لشهادة
الوجدان بتأثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه فهو لا شك انه اذا
سقط لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا انها تعلقت القدرة والارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لها نحو تأثير في الفعل عنها
فما فائدته للحلة في تعلقها وعدم تعلقها انما يفيد صحة اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثر القدرة مع ان البديهي هو التأثير وبالجملة
من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التأثير لا يكون له معنى محصل بل غير
معقول اصلاً كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار
تأثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال للعبد
متأثر بقدرته وان فيها فانكار كون العبد موجد الافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة ويوضحه ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه
التأثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر خفي لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تأثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجوداً
عنده قلنا من اين نعلم وجودها عنده مع الفرق بين حركة المرتعش وحركة الحي بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت بها
والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصه لاحد
مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند
الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وتليها اخرى كيفية وجودية في ثمرها بالفعل موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تأثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته
ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد وعقابه مثل ان نقول ان احداً قادر على الزنا مثلاً
اذا كان معه في داره اخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس ان يمنعه من الزنا اذ لم يرتكب الزنا وان ترك صاحبه الزنا فاضحاً الشخص الغير المرتكب له العاجز
عن ان يمنع فعله يستحق الرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق
الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم واما ما
ذكره العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التأثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب فان الفرق بينهما وبين العلم بان القدرة

فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع



بعلم بهذا او لا يبدل بل يعلم بقدرته بما يفعل انما هو لو كان لكن العبد معقولا ومعقولا دائما فلو ابرهن عن هذا النعت فانه المحجوج كما هو شأن الله

ثم يتوجه هو العبد المنة الضرورة هو الفرق بنا اثر القدرة في الاختيار بترددون عنهم واما استقلال تاثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم

فلم يقدر بل هو ممنوع لا بد له من دليل والجواب ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب الشيخ الاسفرايني او يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل

الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة فيندفع بان الشق منهما باطل فان قدرة العبد الحادثة في بعض افعاله رد المذهب الاشاعرة لا ابين خصوص المذهب الحق

كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما مذهب الاسفرايني مع انه قول بلا دليل ولا دليل

عليه يرد وايضا يرد انه ان اراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما مؤثرا مستقلا فيلزم اجتماع المؤثرين على

اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثرا واحدا مستقلا في التاثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم عدم استقلال قدرته

بل الاختيار المعان وشأنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل اه فهو ايضا كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله

لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادة لها لم يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون صادرة عنه

بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها البتة منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع لا

يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكورة يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد من العبد

فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا لا ان ما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك

الارادة لجاز وقوع محال آخر وهو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز ان يستلزم المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه وان

الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطابقة الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد

وهذا مع انه لم يثبت كونه في المقدمتين ولا لازمة منها **قال المصنف** رفع الله درجته فيها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما

يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض ومن

لا يفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا بما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرار لان الفتنة الطويلة الخالية عن الجدوى

والجواب ما سبق انتهى **واقول** لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها هنا انما هو بيان

ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر بما ذكره الناصب هنا من كلام صاحب المواقف ما زعم صاحب الجواب عن هذا فقد مر ما

عليه ثمة وابطلنا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم

بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وان

يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب

ونهب الاموال وقتل الانفس ويمنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا

او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح والذم لو كان الفعلان لوكانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح

والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس

بسبب الكفر والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع

ما يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ليعتقد ضد الثواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله

تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول

حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الافعال الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولو لا ان يكون الافعال

باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال

اختيارية والا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم وعلى الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته

للفعل ما اثر لنا تاثير قدرته في الفعل فان ذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في

ترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف

الحمد ولهذا في الحمد ايضا واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك لانهم

لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لا لان الشرع اه

لا لان العقل حاكم به كما مر مرارا انتهى **واقول** الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته لله

اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل اولا فعلى الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا بالتاثير ولا بالقرب ولا به

بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل بتمام الملازمة اه بعد ما لقدرته مثلا بفعل لا يكون منه منجر بالضرورة

مخلوقا للعبد اه ولو قيل ان مع تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عدم تحقق الشرط المذكور

والاصل ان ارادة العبد بايجاد الله تعالى فيها وما عن ذات العبد لا ينتهي ليتم هو لا بناء في كونه مختارا او مجبورا لا يكون فعله مستقلا بارادة لا ان ارادته ايضا ... منه

... لم تقولوا الحسن والقبح العقليين اصلا منه

الفعل الموجب من قدرة العبد على هذا الغرض فلم يوجد منه إلا الشق الموجب له وجد وإن كان مستلزما فهو مذهب أهل العدل فإن مرادهم بالاستقلال إلا ما
في التأثير لا استلزامها الفعل فإن القدرة المستقلة تطلق على القدرة المستلزمة وهذا القدر يكفينا فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الأشاعرة حيث قالوا الحسن
الفعل لقدرة العبد غير مؤثرة أصلا وأما ما أسنده إلى المصنف من أنه قال إن المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك إنما قال إن الأفعال الصادرة بغير
الاختيار لا يترتب عليها مدح فاعلها وذمه لا أنه لا يترتب مدح أو ذم على نفس تلك الأفعال وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا حيث قال فإنه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح
والذم إلى العبد لا إلى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهمه الناصب فيما تعارف بين أهل العرف واللغة إنما هو وصف المدح أو الذم بنفس تلك الأفعال
كحسن الوجه وقبحه لا بفاعلهما وهو الله فيقال رجل حسن الوجه أو قبيحه من باب وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن أو رجل قبيح على الإطلاق وبالجملة هذا
إنما يصحح مطلق المدح ولا يصحح المدح والذم الاستحقاقي والاعتراض فيه مبني على ما ذكره من أنه يرد به يصحح جهة الظهور وإن كلام المصنف مبني أن الأشاعرة لا يحكمون
بعقولهم بحسن هذا المدح فإنهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم وإلزام الناصب لذلك لا بدع التقبيح وإنما نبهه على فتح التزامه وقلته
حيث إنه كما لا يخفى على أن في الشق الأول منه اعتراف بنفي الحسن العقلي أصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره من أن اصحابه من إثبات الحسن العقلي
في الجملة وبالنظر إلى بعض المعاني الذي استثنوه عن محل النزاع تقصيا عن الإشكال كما أشرنا إليه سابقا فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها أنه يلزم منه تعذر تكليفنا فعل الطاعة واجتناب المعاصي لأنا غير قادرين على ما يعتبر القديم فإذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على
الطاعة لأن الله تعالى إن خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول وإن لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت أفعاله
جارية مجرى حركات الجمادات وكما أن البديهة حاكمة بأنه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد ولأنه تعالى يريد منا فعل
المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ما يريد ولأنه إذا طلب منا أن نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل إنما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا
يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى أقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة إلى اختيار هذا المذهب وإلا لم يجترئ أحد من المسلمين
على إثبات تعلق الفعل في الوجود والجواب أن تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولأن العبد لما كان قدرته واختياره
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج إلى التأثير
وخالقيته للفعل وهو محل النزاع وأما الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم
عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الإحراق عقيب مس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح أن يقال لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة
وعاقب عقيب أفعال أخرى ولم لا يفعلها ابتداء أو لم يعكس فيهما وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره
فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره أنه يلزم إذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى
أنا لم نقدر على الطاعة لأنه إن خلق الطاعة كان واجب الحصول وإلا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لأن ما علم الله عدمه من أفعال
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور ولا مخرج عنهما لفعل العبد وأنه يبطل الاختيار إذ لا قدرة على الواجب والممتنع
فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الأعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى
بالأشياء انتهى **وأقول** تمسكه بمسألة العلم ليس القطعي شبهة اشتبهها نشأ عن القول بالكسب والمحلية كما صرح به وقد تبين فساد القول بالكسب مجملا
وسيجيء إن شاء الله تعالى مفصلا ويتوجه على ما ذكره في الجواب من أن التكليف باعتبار المحلية أنه مردود بوجوه الأول أن حاصل جوابه أنا لا نقول إن العبد
مكلف بإيجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول إنه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه أن الكسب إن لم يكن بإيجاد العبد إياه
فالتكليف تكليف بما لا يطاق وإن كان بإيجاده إياه ثبت أن العبد فاعل موجد وهو المطلوب وأيضا لا اختيار للعبد في المحلية على رأي الأشاعرة كما مر فلا
يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقرير دليل المصنف لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الأفعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن
الحسن والقبح شرعيين كما زعم الأشاعرة إذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح إذ لا فاعل إلا الله ولا يقبح منه كما قرروا والكسب المنسوب إلى العبد فعل الله أيضا
والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني أن ما ذكره بقوله وأما الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال الخ مبني على نفي الأسباب الحقيقية وقد مر ما فيه
على أن الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في أنفسهما فافهم الثالث أن ما ذكره من مثال الإحراق عقيب مس النار لا يطابق الممثل أصلا
مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الأشاعرة لأنه ليس في المثال المذكور ولم يقع أمر ونهي ووعد ووعيد بفعل الإحراق فلهذا لا يصح السؤال
عنه وأيضا إنما لا يسأل عن فعل النار لأنه ليس لها اختيار ولا إرادة لا لأنه ليس بسبب للإحراق حقيقة كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على
الأفعال كترتب الإحراق على مس النار من غير أن يكون له سببية حقيقية كما ادعوه لم يكن للبعثة وما يتعلق بها من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل
الكمالات وإزالة الرذائل فائدة إذ لا يظهر فائدة ذلك إلا إذا كان لقدرة العبد وإرادته تأثير في أفعاله وتوليها مباشرتها بالاستقلال
الرابع أن قوله وكما لا يصح عندنا أن يقال الخ مع أنه لا ارتباط له بكلام المصنف مردود بما سبق من أن الترتب إن كان بطريق حسن فهو حسن وإلا
فهو قبيح فإنا إذا وعدنا عبيدنا بالإعطاء والإنعام بعمل ما يورث مشقة عظيمة وما يناسبه ثم تركه وفعله بعضهم على ما أردناه وترك بعضهم مستقلا
مما طلبناه منهم كما أردنا ثم أعتقنا العاصي وأنعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقيادا لأمرنا يحكم العقلاء بظلمنا البتة جهلا أما لو غضب

حيث انه اشتغل لما تبعضنا الخ يجد فيه شائبة لا يتجاوز نظائره فيه لا يبعد ظلما والملازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظ انه لو لم يجب اشتغال
العبد في فعله لزم رفع فائدة البعثة ومحصل السؤال لكونه ظاهرا على التحقيق الخامس ان ما ذكره من ان التكليف على ما دل بناء البعثة والدعوة فذلك يكون
دواعي العبد الى الفعل الخ مدفوع بان الانسان مجبول على الفعل سواء بعث اليه النبي او لا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي ان الداعي لهم الى ذلك كما
لا يخفى ثم ما ذكره الناصب الا لزام عليه لازم لما سيجيء من ان علمه تع تابع للمعلوم لا علة له فانتظر على انه لو تم لزم ان يكون افعاله تع ايضا اضطرارية
لجريان ما ذكره بعينه فما هو جوابنا في مسئلة علم الله تع فهو جوابكم في مسئلة خلقه تع للافعال المعللة بعلمه على ما زعموه فتدبر **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة
ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تع فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تع بالظلم والعدوان
فاي عادل سوى الله تع واي منصف سواه واي راحم للعبد غيره واي مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا
بل منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف
في حق الغير والله تع لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد ذكر ان عمرو بن العاص سأل ابا موسى الاشعري رضي الله عنه فقال يخلق في المعصية ثم
يعذبني بها فقال ابو موسى لانه لا يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم
مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل
النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انه لم عمل المستراح ولم يجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس
كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم يجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين فالتصرف
الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك التصرف الحق سبحانه في الموجود باي وجه يتصف لا يقال انه ظلم لكن
المعتزلي الاعمى يحسب الخالق مختصا به وهو المالك لنفسه والله ملك عليه لا يعلم انه المالك المطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل عملا او يستاجر على العمل
رجالا او يستعمل معهم بعض عبيده الارقاء العبيد فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجورهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لا شك انه لا يقول عاقل انه
ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في خدمه كما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه
يتجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تع فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو
المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء
وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف خذ هذا التحقيق ولا تعد عنه انتهى **واقول** تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويهات
الناصب انه لا خلاف بين العلماء في انه تع عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه فقالت الاشاعرة ان معنى كونه تع عادلا انه متصرف في ملكه لا في ملك
غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يختار الحسن ويخل بالقبيح لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان
يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب ان التصرف في الملك على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بوجود الظلم والجور
في العالم جاحدون لكونه تع عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا واما القائلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فانهم ينسبون الظلم الى
انفسهم وينزهون الله تع عما يقولون يفترون يعني النواصب القدرية وجوابهم عما ذكره اهل العدل بانا لا نم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل لان خالق
جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه انما يقبح الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلائق وباعتبار قيامها بهم مكابرة تسد باب المناظرة ثم ان الناصب لم يجعل
عمرو بن العاص ههنا شريكا مع ابي موسى في الدعاء برضا الله تع لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه عدو امير المؤمنين ع والاولوية السلام و
التحية اليهم واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كيت وكيت فانما تمسك به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما ذهب
اليه الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهم الناصب فان ما اشتمل عليه ذلك البيت
من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت وفزع اهله من الروائح المستقذرة بخلاف ما اشتمل
عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا فيها
وايضا الكلام في دعويهم حسن مطلق التصرف من الله تع والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبها الاشاعرة الى الله
تع ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه
العقل لانهم عبيد وعليه نفقتهم من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سوى ذلك مما اعطى الاجراء الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم
شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا الاجرة ولا قوتا ولباسا مع انهم كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه
القوت واللباس يقال انه ظالم الخ فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لدلالته على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليل كون ذلك
ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر من المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما
حققنا ينبغي لاصحاب الناصب ان يعدلوا سريعا عما سواه بالتحقيق وان كان باسم صدوره حقيق والله ولي التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

ومنها

لله
يجاب عن هذا ايضا بان مذاهب العبد وتصرفاته انما ملك له لا للاشياء ذو فعل الظلم وفيه اذ ان لم يكن للعبد فيها تاثير فالظلم لازم وان كان له تاثير في شيء سواء يسمى كسبا او غيره فيكون العبد موجدا وهو المطلوب نور الله مرقده منه

من المثل قوله الا ترى ١٠١ س

ومنها انه يلزم منه تجويز ما نقطع بانتفائه فانا نعلم بالضرورة ثبوتها انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت
الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف عنه فانه يقع ومتى كرهناه فانه لا يقع فانا متى اشتد بنا الجوع وكان
تناول الطعام ممكنا فانه يوجد منه تناول الطعام ومتى اعتقدنا ان في الطعام سما او ضررا تركناه وكذا نعلم من حال غيرنا ذلك فانا نعلم بالضرورة ان الشخص اذا اشتد
به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان
كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرتضي العاقل
لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى
عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العادات فانها يجوز عدم
وقوعها عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها اما قوله
ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواب مما لا ريب فيه لكن
انكار هذا الجواب نفي ما علم بالضرورة انتهى **واقول** ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا مدفوع بان الدعوى المخالفة للضرورة التي تكلم المصنف عليها
فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير اعادتها جوابا ورفعا لما ذكره المصنف واما
ما ذكره بقوله فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه اه فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء الذي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة
وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المصنف انما ادعى الضرورة في عدم وقوع الفعل
مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله ولكن في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المصنف قدس سره قد ادعى ان تجويز وقوع الفعل مع
كراهته منا للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه يلزم في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة كما
ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما تقع
على الوجه الذي نريده ونقصده ولا تقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم تقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة
لم تقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري
البطلان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى
يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان
هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب من هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون
ان هذه الارادة من يخلقها اهم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة
خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل وقد اوكل الجاري في الوحل وينسبوا الى انفسهم خلق الافعال وفيه خطر الشرك انتهى **واقول** ما ذكره من العجب ليس
جهله بعجيب ويدفع بعجيبه ما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وان
كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل
او الترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل اي جعلها متعلقا به من العبد لا من الله تعالى وتمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة
منبعث عن مجرد تصور الملائم واعتقاد الملائمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك
مع امر اعتباري كان منشاه العبد وهلم جرا والتشبث بالامور الاعتبارية مما لا ابتناء بارتكابه وكانه لهذا قال شارح المقاصد الحق ان مبنى المبادي القريبة لافعال
العباد على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجائهم واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين
والترجيح كما توهمه الناصب المجادل وزعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسيأتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والايات المتظاهرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب ايضاح
مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه العشرة لعقولها ايات الكتاب العزيز بحيث لا يمضي اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه
فبعضها يزيد على العشرين وبعضها يزيد على العشر ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن
اصل منها خر بهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه
من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول العلم الضروري
بحمل خلاف المنصوص وكل ما كان كذلك من كتاب الله فخالفه المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف
المنصوص فالمخالف له لا يكون كافرا بل هو محل الاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها
الامام الرازي ليدفع عنها احتمال ما ينافي مذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها واورد مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة

بل هذا الرجل لهذه الآيات وجعلها نصوصاً مثبتة لمذهبه ولم يذكر ما ذكره الامام في تاويل الآيات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة وهذا يدل
على غاية حمق الرجل وجهله وتعصبه وتحكمه اما كان ينبغي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في تفسيره وقد كانت تلك السهام
قتلت طائفة من اهل عسكره فهذه السهام من يطولها ويخرجها من صدورهم واكبادهم ثم يعرضها لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام تلك
اصحابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبهم الباطل من سبيل انه ذكر الدليل في غير محل النزاع فان الانكار
للفعل نسبته واضافته الى الفاعل ونسبته واضافته الى الخالق كالسواد فان اضافته الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار اسود فقوله تعالى
فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة صدرت من يد الكاتب في هذا المحسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فنقول الكتابة كسب العبد
وخلق الحق الم تر هذا الرجل الى هذه الآية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح
بالكسب وان كتابتهم كسبهم لا انه خلقهم وقس عليه باقي الآيات التي ذكرها انتهى واقول نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول المنصوص على
المقصد من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القراين الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا لجماعة زعموا
مثله وبنوا عليه الحكم بندور النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد نقل الجلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان
انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان عز حصوله
بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القراين الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك
الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القراين الظاهرة داخل في النص ومخالفته اذا كان قرانا او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من العجب فليس من محله العجب
بل عجبه انما ادعى المص نصوصيته تلك الآيات على مذهبه وعلى تقدير تسليم ان الرازي ذكر لها تاويلات كان تعرض المص لذكرها لغوا مستدركا وكفى في ضعف
ان كتاب التاويل ما قيل ان يوم التاويل قيل سيما تاويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة فتلك التاويلات حجة للكافر بانصرافها لا وقع لها عند غير
ما انزلت عنه واحالة لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج للقران المبين عن ان يكون دليلا للمتقين وحجة على
المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين وما ادري كيف يستجيز من يعلم ان وعد الله حق مثل هذا في القران وفي دين الله المبين واما ما ذكره
من المثل ففيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المص لما ادعى ان تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصا انها انت على ضد الخصم نصوصا لما
الهم اصلا وحولا فكيف يدعى انه كان قبل ذلك الطائفي يد الخصم حصولا وانهم جعلوا غيرهم بها مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي او غيره من اهل
السنة كابروا على نصوص تلك الآيات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل بها فمثل المص في ذلك مثل قوم من الاقوياء الرماة الحضهم
من بعيد تلقوا بلهم من الحق الشديد بجماعة كان فيهم من الضعف في الذرع وسهامهم خائبة عن الاثر واللذع فقصر سهامهم عن الوصول الى الاصل
والاصابة وقد وقعت قدام هؤلاء الاقوياء على التراب فالتقط من الاقوياء من كان له من لومه سهم وافرقها اسهما القاصرة ورماها من تلك الجماعة
المجتمعين الخاسر حتى قتل قاتل منها الخطاهم والبقية ولوا الادبار ثم تبجح ذلك الملتقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واستاصلهم بها على اصول
واما ما ذكره من ان الانكار اه افعال نسبته واضافته آه ففيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا فالفعل له نسبة الى الزمان والمكان ايضا نسبته مع انهما ليسا
فاعلان له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القران تسمية المحل فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق و
الكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يعتد في مقابلة الخصم على ان الكسب منسوب الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحاسبة
ونحوها فخالف الصرف ونحوها اما الله تعالى انشئ للعبد واما العبد فيلزم ان يكون خالقا لبعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا لاخراجه
عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال تعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره
الناصب في تاويل الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب
بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فينافي ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوزوا صدور هذين الفعلين من
العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه صدرت الكتابة من يد
الكاتب في هذا المحسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير آه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة
الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الآية صريحة فيما ادعاه المص قدس سره غير قابلة للتاويل لان مفادها اثبات الفعل لاحد نعتة من غير تقييد
اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر فيها بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان التاء قوة حروف اخر الافعال
التي باشرها الانسان الى الايدي وان كتبتها بجارحة اخرى مجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولان ذكر الايدي يحقق ويؤكد اضافة الفعل الى فاعله
كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يد غيرك وفوك لا فوه سواك يعني انت فعلت بالآلة لاستحالة ان يفعل احد بجارحة اخرى
قوله صرح الله بالكسب في الآية المذكورة يدخل فيما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ الكسب في الآية بمعنى امر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنه للفرار
عن الجبر اضطروا الى صرفه عن ظاهره وصرفه كصرف الافعال تارة الى صرف القدرة بنحو الفعل وتارة الى الآلة والمباشرة وتارة الى المحلية تارة

السهام

الكاتب

ايضاً الفعل الطاعة والمعصية وشيء من هذه المعاني لا يفيده اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تأمل وانصف **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني** ما ورد من القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون ولا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان
هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا اعمالهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مدح المؤمن وذم الكافر بكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ بصفائها والوعد والوعيد
لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويحيا المسك ويحرق الحطب والحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وترتب الجزاء
وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال الجزئية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد
والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان الايات ليس دليلا للمذهب انتهى **واقول** قد مر ان القول بسببية المحل والاتصاف
الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان ونزيده عليه بان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والغرايز الحاصلة في محالها ليس كذلك لما وقع فيه
الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقنا والارض تحتنا وانما يحسن المدح او الذم لو
كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله وبمدح اللؤلؤ لصفائها فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح
المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك واذ لا اختيار له فيه فينبغي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المصنف لا الاستشهاد بمدح نحو
اللؤلؤ ليكون خارجا عن المبحث كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون
مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن
وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم
اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان
افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء والايات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين
ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد مخلوقة لله مكسوبة للعبد
وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات
فان الاختلاف والتفاوت واضح فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء انما ينسب الى ما هي بسببه فينسب اليه اختلاف افعال العباد
واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خالق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود
قبيح وهو باطل لكثرة الموذيات والقبايح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
على ان الكفر ليس بمخلوق الله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا ملتبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث
كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا ان يكون كل
مخلوق حقا الا اذا ان الكفر حق والتي يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما يفهم ذلك الاعرابي الجلف الحلي الواطري لذلك المعنى من كلام الله انتهى **واقول**
قد مر مرارا ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب ظاهر البطلان مرارا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوق
الله تفاوتا واختلافا ايضا وهذا مع مخالفته لنص الاية مناف ايضا لما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم
من نفي الاختلاف الواقع في الاية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن ومناقضة نفسه وليس كذلك
بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب والانتظام بحيث يقول الناظر الفهيم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير النيسابوري وروض الجنان
ان اكثر افعال الانسان لهذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خالق ففيه ان في استدلال المصنف بالاية لانها كما قصد المصنف انما تدل على حسن المخلوق
لا الخالق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه انما يتعلق بالخالق المفهوم من خلق الملاحظ في قوله خلقه ولا ريب في
ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه وقوله ولو كان كل مخلوق حسنا الخ قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة الموذيات والقبايح المتحققة قلنا
هذا مع كونه مناقضا لانكاره سابقا كون القبايح صادرة من الله تعالى مردود بانا نريد من الموذيات والقبايح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق
الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست بقبيحة عند التأمل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشمل
افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسألة واما ما ذكره من ان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا
ملتبسين بالحق والصدق الخ ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معاني متغايرة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للاية الا ان يكون
ذلك الاتساق حقا لان الحق امر خارج مباين لها متلبس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله والتي يفهم هذا المعنى من هذا الكلام
دليل على اعوجاج فطرته المرادي في فصوصه عن ادراك واضح المعاني فانه لا يفهم ان ما ذكره من تفسيره الا يتهل هو مضمون كلام المصنف او يدل عليه بمعه

كلم في الجواب كان في نسخة المصنف مشوش ... لعله سهو قلم

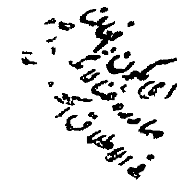
فيه تامل لان لها ان ... في الاية بصيغة الصدق الا ... تامل

هلا يكون ... في ... الاولى ... ايضا

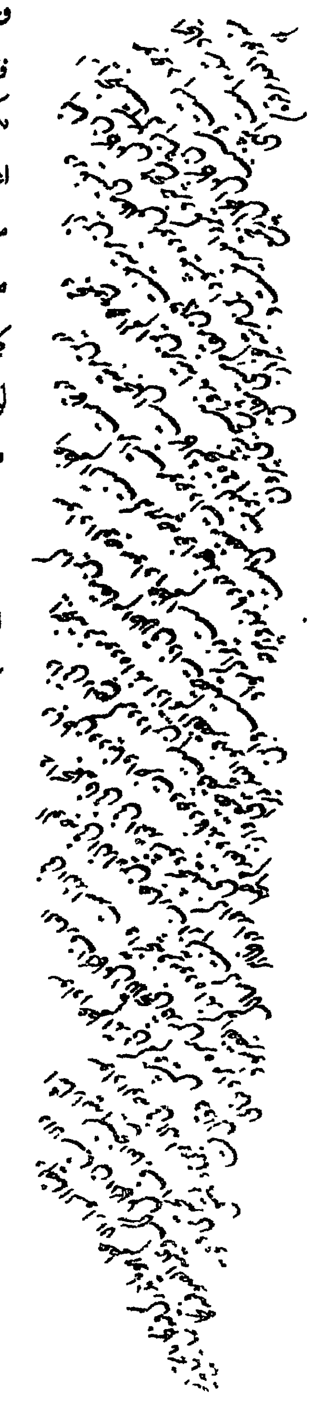
ولا بد أن يبتهج باسمه وبأي شيء يشتغل ويطفئ نيرانه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل ومعاندتهم الحق باعتقاد كون الكلام
قال المصنف رفع الله درجته الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والإنكار والتوبيخ مع
العجز عنه محال ومن مذهبهم أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر وأراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا
إذ جاءهم الهدى وهو إنكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم أن رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي
ذلك كذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك أن تسجد وقوله ما منعك إذ رأيتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله
عنك لم أذنت لهم لم تحرم ما أحل الله لك كيف يجوز أن يقول لم تفعل مع أنه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال
الصاحب بن عباد كيف يأمره بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد أراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول أنى تصرفون ويخلق
فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون
عن سبيل الله وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فأين تذهبون وأضلهم عن الدين حتى
أعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد سبق أن ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين
المباشرين له والإنكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وإن كانوا
عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الإيجاد والخلق والأول كافٍ في ترتب التوبيخ على فعلهم وأما ما ذكر من أن مذهبهم أن الله تعالى خالق الكفر في الكافر
وإرادة منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق أن التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التأثير والخلق
وقد ذكرنا فيما سبق أن هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا الحكم في ما ذكر من الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فإن كل
هذه التوبيخات متوجهة إلى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق وأما ما ذكره من كلمات الصاحب بن عباد فهو كان رجلاً وزيراً متشدقاً في
الإنشاء معتزلياً أخذ كلماته وسودها على تبرئة الرسالات والمراسلات وليس فيه دليل وما أحسن ما قيل في أمثال كلامه شعر كلام مثل ما
كبندق فارغ خلي عن المعنى ولكن يقرقر انتهى وأقول قد سبق أن القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسبهم عذراً ولا يصلح وجهاً
لتوجه الإنكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد ولا يكفي في توبيخهما على فعلهم وقد سبق أن مظنة لزوم مثل ذلك علينا في العلم من قبيل إن بعض الظن إثم
وكذا الكلام في باقي ما ذكره في دفع كلمات الصاحب بن عباد رحمه الله من أنه كان رجلاً وزيراً متشدقاً معتزلياً فلا يخفى ما فيه إذ لا يقدح شيء من
الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر إلى ما قال ولا تنظر إلى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للهرب
عن جوابه وعلم بمنعه عنه ما كان له بنفسه من إعجابه ثم ما ذكر أنه كان من أهل الاعتزال إنما نشأ عن جهله بأحوال الرجال وإنما كان الصاحب رحمه الله
متشيعاً إمامياً بالغاً في التعصب نشأ في حجر التشيع وارتضع من لبانه على رغم أنف الناصب وأضرابه كما حققه أرباب التواريخ في بابه وأما ما ذكره من الشعر المشعر
بأن زعم كلام الصاحب خالياً عن المعنى فليس يضر وليت الناصب الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطر بواني تحصيل معنى كما بيننا والكلام المنقول عن الصاحب
الذي جل أن يوصف بلفظه الأبا الدر المنظوم وكؤوس معانيه الأبا الرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا يستحيي من الله تعالى ولا يستحيي
من الناس ولا يبالي بما أطلق به لسانه لا يعجز عن الإتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الأشعري الخالي عن الشعور أولى به ولا عزو أن الحق ينكره
المجهول لا سيما الفضول الذي هو على شفا جرف مهول كما قيل شعر الحق ينكره الجهول لأنه عدم التصور فيه والتصديقا وهو العدو لكل ما هو جاهل
فإذا تصوره يعود صديقا قال المصنف رفع الله درجته الخامس الآيات التي ذكرها الله تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيتهم
قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا فمن
شاء اتخذ إلى ربه مآبا وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى بقوله سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذه الآيات تدل على أن للعباد مشية وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه
بل النزاع في أن هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة إياه أو هي موجبة للمباشرة والكسب فأين الدليل على وجود المشية في العبد
ما قصد له وأما قوله قد أنكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى بقوله سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا فنقول هنا
الإنكار بواسطة إحالة الذنب على مشية الله تعالى عناداً وتعنتاً فأنكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الإلهية علة للذنب وهذا باطل ألا ترى
قوله ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً كيف نسب عدم الإشراك إلى المشية ولولا أن الإنكار في الآية الأولى لجعل المشية علة للذنب
وفي الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الأولى والثانية والحال أن الأولى واردة للإنكار على ذلك الكلام وهو موضوع
عنهم والثانية من الله تعالى من غير إنكار فليتأمل المتأمل ليظهر عليه الحق انتهى وأقول قد مر مراراً أن إثبات القدرة والمشية بدون التأثير لا يحصل
وأن القول بالكسب لا أثر له في دفع الجبر وأما ما ذكره من قصد الإنكار بواسطة إحالة الذنب على مشية الله تعالى ففيه أن صريح الآية اعتقاد أن
مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنباً أو غيره مفهوم من لفظ الشرك وإنما فهم من خارج والقول بعلية مشيته تعالى وعلمه للشرك وجميع أفعال العباد
مما شارك فيه الأشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله تعالى كما قرره المصنف فالعدول عن جعل مشيته تعالى في الآية علة لنفس الشرك وحمله على الوصف كونه

ذنبا

ذنبا فتحول الامر عن امرها والتفاعل الكسب بمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث قال لان حقيقة الكسب عنده مجمل بقية ايجاد
الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احديهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة
بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان اثبات الطاعة على ما هو عنده انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من متمايزين
مقدورين بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية الاولى لما فرق بينهما وبين الاية الثانية فضعفه مبين والفرق بين الايتين لان المراد
بالمشية في الاية المشبهة المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشاء عدم
شرككم لانه تعالى شاء ذلك بالمشية التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم فان تكليفكم بسلوك اجتناب الشرك وترككم
التوحيد والمراد بالمشية في الاية التي ذكرها الناصب المشية الاجبارية الاضطرارية وحاصل هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية
لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل بل كما ترى
ونظير هذه الاية قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة واحدة **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس**
الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول
يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم فكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هيهنا انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول امر العباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فائدة التكليف وانه باعث وعلامة لايصال العبد الى الله تعالى وخلق الثواب
والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار وكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب
والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور به عاجز فالجواب اما سبق انه ليس
بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى **واقول** قد سبق ان العبد بطبعه لا يخلو عن الفعل والترك فلا حاجة
له في ذلك الى التكليف فبقي ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المصنف قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية مستلزمة
لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق يحسن منه التصرف على الوجه الحسن لا التصرف على وجه يستقبحه العقل السليم بانه يحكم بالسفه واما ما ذكره في الجواب من انه
ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة ففساده وسيجيء بعضه بابطال الكسب بمعنى كان ما قال ادام الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع** الايات التي
حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى خالق الكفر والمعاصي
كيف يستعان به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن الالطاف
حاصلة كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة
من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ
فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكره لانسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق
الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الخلق مع كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا
عقابا فلا حاجة الى الاستعانة والقول بان الاستعانة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مردود بان هذا انما يتم ان كان بالجبر فيلزم ان
يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة عن الله تعالى فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن**
الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من
الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح
رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعتراف
الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا لا المتنازع فان كل احد يعلم انه فاعل الفعل ولكن الكلام في الخلق و
الايجاد فليس فيها دليل المدعى انتهى **واقول** بعد ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة فاضحة بذلك الاثم وقد مر مرارا ان احتمال الكسب من
الهذيان والفساد فلا يبقى الا الخلق **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب وقوله ذوقوا العذاب بما
كنتم تكسبون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى الى قوله تعالى
لهم يوم القيمة ذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيمة
ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا للفعل وموجدا اياه فليس فيها دلالة على المقصود انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما حكم به
ما يهمه العقول السليمة والبراهين العقلية لا يظهر خلافه في الآخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا يدل على ان



ما اخترعوه من الكسب الذي لا يحصل له ظهور لكسب في الاخبار لتفسيرها بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو في ذلك خطاب ابنائه
خوطا الدنيا **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** الايات التي ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسر في الاخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى
وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا
نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول التحسر وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات
الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليين كالمعتزلة وتابعيهم وليس في هذه الايات دليل على مدعاهم
انتهى **واقول** قد مر ان الكسب الاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد شركاء الله تعالى فهو اولى
بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب كونه مؤثرا في وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي
توهموه من قول اهل العدل باستناد افعال العباد اليهم كما سبق بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما
سبق **قال المصنف** رفع الله درجته فهذه الايات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد فما عذر فضلائهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراءكم ظهريا الانا طلبنا الحظ الدنيا و
اثرناها على الاخرة وما عذر عوامهم في الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه الايات وقد
جاءكم بها النذير وعمرناكم ما يتذكر فيه من تذكر الا باتقليدنا اباءنا وعلماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة الينا فهل
يقبل منهم هذا التقصير وهل ينفع كلام المقلدين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد
علمت في كل الفصول من استدلاله بالايات انها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه يفتخر ويتبجح باياتها ثم يقول فما عذر علمائهم
وعوامهم فنقول فما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيامة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة
فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا امرنا بان
نكون ملازمين للسواد الاعظم وقال عليكم بالسواد الاعظم ورأينا في امته السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل
اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كانوا يخفون مذهبهم ويسمونه التقية ويهربون من كل ما هو الى شاهق لو نسب اليهم انهم
معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى **واقول** قد تبين فيما سبق ان النص ليس ما توهمه
من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الايات كانت دالة على خلاف مقصود المصنف فبناء في ذلك
كما مر على ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الايات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب
لم يجيء في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية والمقارنة ونحوهما ولا يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف
مقصود المصنف مخالف لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المصنف بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في
تقرير عذر علماء نحلته فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكذبهم الله تعالى في ذلك ويقول لهم كيف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سواي وانت خلقت كل
شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة وانكرتم كونها مخلوقة لي وانكم نسبتموني الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن نفسكم الفعل واثبتم الكسب
الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام
لا اختصاص له بالاشاعرة واما التصرف كيف شاء فان اريد به انواع الطافه من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحسان العقل فصار ولكن
لا يفيد وان اريد به التصرف الحسن والقبيح فهو شيء منزه عن القبيح غير لائق بالله تعالى وجوهر اعتقادهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع
اذ يقول الله تعالى لهم رد ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تبعتم وما علمتم ان
خوف الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله وجوهكم ولم ما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمان كل نبي قليلون
واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم انما تركه النبي صلى الله عليه وآله في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفه في حديث المشهور بان احدهما اعظم
من الاخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما في اعين المؤمنين ونور ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في
شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على رأس جبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جاء جناب الحق ان
يكون شريعة لكل وارد دون ان يطلع عليه الا الواحد بعد واحد وقال الشاعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد يطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه ويتلطف
في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على
فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين
امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الطلب من
الغير للفعل ونهيه عن الفعل للحاكم الضروري بانه علة للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور



الفعل عن العبد المحسوس ولهذا انطلق منه ويزجر ويعذب ويتوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل فعل الله وهو مخلوق وقلنا ان من
باشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا النزاع غير بديهي ومن ادعى ضرورة في هذا فهو مكابر لمقتضى العقل
الضرورة فيما ذكر ليس في محل النزاع فليس فيه دليل انتهى واقول لما اعترف الناصب بان حصول الفعل عن احد بالمحسوس فاحتمال صدوره عن غيره
يكون سفسطة وانكارا للمحسوس وتشكيكا في البديهيات وما زاد على ذلك من جرح الفعل والاختيار وعن نظام التعلق فتأمل قال المصنف رفع الله درجته
ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عبيده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والكذب
ولا يصح ذلك الا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال ائت بفعل الايمان والصلوة ولا تأت بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها
هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المأمور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المأمور قادرا على المأمور به فيها لمرضه او سبب اخر ثم امره غيره فان
العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان ببديهة
العقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول امر الانبياء عن الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف
على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت
ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد وكسب الفعل وينفون كون قدرته مؤثرة في الفعل موجدة له فشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة
وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى واقول قد علمت وستعلم انه لا محصل للكسب الذي يزعمه الاشعري مهربا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه
على الجبرية سواء بسواء ولا يحصل له تركيبه سوى تطويل المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذيان فكل ما ذكره المص يلزم الاشاعرة لزوما
لا سترة به قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع و
الاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان نقول العالم حادث فيكون
محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فينسد عليه باب
اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب فمتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب
اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايضا اذا جاز ان يخلق الله القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده والخبر عن احكام الآخرة والاحوال
الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلقه القبائح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك لجاز ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من
القبائح فيزول الثقة بالشرائع ويقبح التشاغل بها وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى
عقابه للزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا
عنهم وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع
بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل تشبث
باشياء عجيبة ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة فمنها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون
العبد موجدا افعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا
فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانه حصر حادثات
العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات او ساير الاشياء الحادثة بوجوه وجود المحدث وكان هذا
الرجل لم يمارس شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لانه رأس في العلم ولكن ابتلينا بهذا مرة في هذه واما ثانيا فلانه استدل
بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجد فعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة لان الملازمة لان النسبة بينه وبين
هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجد فعله واين بينهما هذا
من الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات عجيبة لا يتفوه بها امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه
خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبنا في محاله وجواب هذا وما ذكر بعده من ترتب
الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي بما جرى من عادة الله تعالى انه لم
يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كساير المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكر من لزوم جواز
الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقية يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحقون الجواب فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة
كساير العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه انتهى واقول يناسب ما ظهر من الناصب من الضحك على
المص قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون وسيرته الان ستر قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من
ان المص حصر حادثات العالم في افعال الانسان فباطل لانه من اين فهم هذا الحصر من قول المص افعالنا مع ان استعماله القياس لغائب على الشاهد قرينة ظاهرة على

انزل اليه بقوله افعالنا الشاهدة مطلقا سواء كانت انسانا او حيوانا او عجما وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر ايضا لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب المضعف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب ومن الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما من الحيوانات العجم وبهذا يظهر فساد قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات والاشياء الحادثة الخ وذلك لما اشرنا اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم الى ذاته مع ان هذا النوع من الكلام لا الاستدلال المشكوك بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب الجاهل فمن ذا الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المص استدل بلزوم عدم كونه صانعا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة الخ ففيه ان المص ذكر بيان الملازمة لذلك بعينه هذا بقوله وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره الخ واذا لم يفهم الناصب الجاهل ملازمة ذلك بمجرد ان لم يشرح على تقريب [?] فلا لوم على المصنف قدس سره كما قيل علي نحت القوافي من معادنها وما علي اذا لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله ولم يبين الملازمة الخ فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة تنبهه اذ كل من يترقى ادنى درجة من الغباوة يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد موجد لفعله دون الله تعالى ولتصريح المص ايضا في عنوان الدعوى وفي اثناء بيان اكثر من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمل ههنا اعتمادا على الاختصار اتكالا على السياق والسباق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي الزمه المص على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجمود على ما لا يليق الا بالملاحدة والجاحدين واما ما ذكره في جواب ثاني كلمات المص وبنى فيه على العلم العادي وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء ولا قبيح بالنسبة اليه فقد مر فيهما مرارا ما يغنيك عن الاعادة والله ولي الافادة **قال المصنف** رفع الله درجته

ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا لغرض حتى يكون افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بها التزاما والذي يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم من افعال العباد ولا قبيح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محدود داته ماش من عد هذا الفرق الا ترى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك البحت ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبيح والشر في الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان الباطل غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله فان قال انها مخلوقة لله فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذا يلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى **واقول** قد مر مرارا ابطال انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق من نحو المظلم عين ما نقلنا سابقا عن شارح العقائد ويتوجه عليه ما اوردنا ثمة وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدوره عنه انما يقتضي اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب سود الله وجهه حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد ويندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد وموجده وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه بكونه مسودا ولا يتصف بكونه مسودا لو يتصف به الذي هو المسود في الحقيقة بكونه اسود وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب واللابس والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين حيث يحسب العقد ووجدانه فان الظالم مثلا بمعنى فاعل الظلم وموجده والاسود من يقع عليه السواد وقام به لا فاعله وموجده وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل العدل اليها هذا وما زعم من ان خالق الخنزير والكلب ونحوها من الحشرات المؤذية قبيحة واوردها نقضا على اهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه بابداء الفرق بين ما اورده نقضا والزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لهذه الافعال كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الرديئة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا ايضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم له ان كانا مخلوقين لله تعالى فيما فعل العبد والمذمة للفعل لا للخالق فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى تعلق في الازل اشقاق الشاتم له والساب واراد دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار وهي سنة في هذا انتهى **واقول** اسعاد الناصب الشقي من ذلك

تمرغ اي تقلب فيها قاموس التمرغ التقلب للدابة في التراب وقد يقال على مطلق التقلب ١٢ م

والعبث

في القبائح

كانكار الشيطان ما نسب إليه من الإغواء والدعوة إلى الشرور كما أخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم الآية وقد علم بما ذكرنا فيما قبل أن ما ذكره الناصب ههنا كلها سفسطة ومخرقة وأسخفها تجويزه مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الأزل من الواجب الحتم فإن القائل بذلك لا يستحق إلا الصفع واللعن والشتم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها أنه يلزم مخالفة الضرورة لأنه لو جاز أن يخلق الزنا واللواط جاز أن يبعث رسولا هذا دينه ولو جاز ذلك لجوزنا أن يكون فيما سلف من الأنبياء من لم يبعث إلا للدعوة إلى الشرك والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له والسب لرسوله وعقوق الأبوين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول لو أراد من نفي تجويز بعثة الرسول بهذه الأشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لأنه لا يجب على الله شيء وإن أراد بنفي هذا التجويز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وإن أراد لو وقع فنحن نمنع هذا لأن العلم العادي يفيد أنه ما عدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الأشياء كما عرفته مرارا ثم إنه صرح في كلامه بلزوم مخالفة الضرورة وأي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى **وأقول** نختار أولا الشق الأول ونقول قد بينا سابقا أن الوجوب بالمعنى الذي ذهب إليه أهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول العقل السليم إذا نظر إلى ذات الله المستجمع لجميع الصفات الكمالية المنزه عن شوائب النقص والاختلال يحكم بامتناع أن يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول إن ما ذكره من أن العلم العادي يفيد أنه ما عدم وقوع هذا ثم إنه على العلم العادي أو على وجدانهم فإن العادة كما ذكرنا سابقا مما جاز التخلف فيه فلا يفيدهم ذلك العادة قطعية فيتعينهم ما نحن فيه من تخريب العقائد الدينية وبما قررناه ظهر أن ما ادعاه المصنف عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستبعاد الناصب ذلك دليل على قلة فهمه أو مكابرته وإنكاره للضروريات كما هو عادته وعادة أصحابه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها أنه يلزم أن يكون الله تعالى أشد ضررا من الشيطان لأن الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان أضر من الشيطان لأن الشيطان لا يمكنه أن يلجئه إلى القبائح بل يدعوهم إليها كما قال الله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي ولأن دعاء الشيطان هو أيضا من فعل الله تعالى وأما الله تعالى فإنه يضطرهم إلى القبائح ولو كان كذلك لحسن من الكافر أن يمدح الشيطان وإن يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير أمثال هذه الترهات فإن الله تعالى يخلق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لأنه غاية دخول الشقي في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء ليس بظلم لأنه تصرف في ملكه وقد عرفت أن تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم والله تعالى إن خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكسبه والله تعالى بعث الأنبياء وخلق لهم قوة النظر وبث دلائل الوحدانية في الآفاق والأنفس وهذه كلها ألطاف من الله تعالى والشيطان مضر بالإغواء والوسوسة فأين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضال المضل ومن أين لزم هذا انتهى **وأقول** قد مر مرارا ويجيء أيضا أن الكسب لا محصل له وإن خلق الكفر قبيح ومن العجب استدلاله على عدم قبح الكفر بأنه غاية دخول الشقي في النار فإن الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به أهل العدل كان أولى بأن يجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى وأما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة لا يجترئ أحد على مثلها إذا فقد الحياء ونهى النفس عن الهوى وأما ما ذكره من أن تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم فقد مر وجه الظلم فيه وأن التصرف إنما يكون على الوجه الحسن وإلا فقبيح وأما ما ذكره من أن الله تعالى بعث الأنبياء وخلق أيضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية إلخ ففيه أن الكفر إذا كان مخلوقا لله تعالى ويخلقه للعبد بناء على بطلان الكسب الذي لم يتكلموا مهربا عن الجبر فأي أثر لبعثة الأنبياء وبث الدلائل بل في الهداية وأي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها أنه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لأن العبد لو لم يكن موجدا لأفعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتدئا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الأنبياء عليهم السلام وإثابة الفراعنة والأبالسة فيكون الله تعالى أسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز فقال أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون أم نجعل المتقين كالفجار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول جوابه أن استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا أنه يجب على الله تعالى إثابته فالله تعالى لو صح أن يكون إثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى بإعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الأنبياء وإثابة الفراعنة والأبالسة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرنا مرارا فلا يلزم المحذور انتهى **وأقول** ما ذكره ههنا مدفوع بما ذكرنا مرارا في الفصلين المتصلين بهذا المبحث والحاصل أن العبد إنما يستحق الثواب والعقاب لو كان الكسب بالمعنى الذي يزعمونه فعلا وأثرا صادرا عن العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها أنه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من نفي النعم عن الكافر لأنه تعالى إذا خلق الكفر في العبد الكافر لزم أن يكون قد خلقه للعذاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة أصلا فإن نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلواء فإنه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على أنه تعالى منعم على الكفار قال الله تعالى ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحسن كما أحسن الله إليك ثم قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله أنه ما من عبد إلا ولله عليه نعمة كافرا كان أو مسلما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول هذا أيضا من غرائب الشنع لأن نعم الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية بلفظ النعم وإرسال الرسل ونصب الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق

النار بالمباشرة والكسب لخالق من الله تعالى لبين بقبيح ثم ما ذكر من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزم منه تصريحه بانه يدخله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر وبحمد وانحلاله قلنا فيه مبنا الحكم كذلك ادخاله لكونه اثر الكفر وكسبه عمله ولو كان الواجب
على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه
وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاسئلة لا لانشرها ومن خرافاته انتهى **واقول** قد مر ان الكسب غير معقول وغير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره
من ان ما قاله المصنف من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزم منه تصريحه بادخاله النار ففيه ان المصنف قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة اه فمع تصريح المصنف بالالتزام كيف يصح ما ذكره الناصب الا الزام واما ما ذكره بقوله فان
قال ادخاله لكونه اثر الكفر اه فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا بقوله المصنف في هذا المقام وانما ذكره الناصب ليشتغل بجوابه صرفا لعنا فتامل الناظر في عما
كلام الناصب من الفساد وايغاله في ادهانهم ان ما يترائى فيه من الفساد ليس سوى ما اسند ركه هو بقوله فان قال الخ واجاب عنه بقوله قلنا اه مع ان جوابه
هذا مبني على الكسب المهدم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب الخ فلا يكاد على
سوفهم ويبعد عن مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشئة من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا
ببداهة او وجوبا بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا على الله تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا
مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر اه ففيه ان المصنف يدعي
وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذبه بالنار مع كفرانه للنعمة بل قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة اه وذلك لا
يستلزم شمول جميع النعم الشيء من لعنا فضلا عن الكافر ثم انما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر
لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم
السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الاخرة وفعل فيه ما يلجئه الى فعل ما يورث عذاب الاخرة كخلق الكفر والضلالة
فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم الاخرة يكون نعم الدنيا في حقه معتدة بها فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهمه
الناصب الموجب في العذاب ابو اصبل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها صحة وصف الله تعالى بانه ظالم جائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا الجائر
الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الاخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما ويلزم
ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره فالفعل
تارة يطلق ويراد به الخالق كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التقديرين فالخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء
الذي خلقه ان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا من خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا
انتهى **واقول** قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة ولا عرف ولا شرع
واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة التي استدل المصنف عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما
حال نفي الاخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه على ما قدمه ما قدمنا ونزيد عليه ههنا
ان تجنبه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو اول المسألة وبالجملة من لم يثبت عنده للصدق معنى سوى الخلق يحصر عنده
ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للحصر مكابر لا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه المحال
لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرنا ودواعينا او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يقدر عليه
العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والدواعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده ولان القدرة والداعي ان اثر فهو المطلوب
والا كان وجودهما كوجود لون الانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنهم
جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة
المحكمة ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من المحتاج في العطش والريان الغاية مع تمكنه من الاكل ويمكن ويجوز ان ينقل
النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من الممنوع المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذا زوال
الفرق بين القوي والضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وقوله خلقه تعالى
لافعالنا لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكر من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات لا تسمع لاهل الحق في الجواب
الفعلي نعم عادة الله تعالى جرت على ايجاد الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاحدوه عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية
كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية لم يكونا مؤثرين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق
بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مساس النار عادة ولا يفرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيره اذ لا يجري العادة
بحدوث الاحراق عقيب مساس الماء فكذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى

وأقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة مثلاً بلا كاتب ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جريان
العادة تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من فصول الابواب قال المصنف
رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى جاهلاً او محتاجاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لان في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس فاعلاً
في الحقيقة فان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد قررنا ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب
المباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلاً او محتاجاً حيث لا قبيح بالنسبة اليه كما في خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى
وأقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجيء في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون
جاهلاً او محتاجاً حيث لا قبيح بالنسبة اليه فكلام فاسد قبيح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مراراً قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى او منهما معاً بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل
من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد
وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو وإياه وكيف يبرئ نفسه من المؤاخذة
مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضاً يلزم منه عجز الله تعالى اذ لا يتمكن من الفعل بتمامه بل يحتاج الى
الاستعانة بالعبد وايضاً يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تأثير في الفعل واذا انتفى اسناد الاثر اليه انتفى الجميع اليه فاي ضرورة تحوج
الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول نحن نقول ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تأثير لقدرته في الفعل قوله يلزم
منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلاً لانه تصرف في ما هو ملكه والتصرف في الملك كيف ما شاء المالك لا يسمى ظلماً ثم ان تعذيب العاصي بواسطة
كونه محلاً للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما نرى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول الضرورة الى
تخصيص الخلق بالله تعالى وهو المهرب الفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب هذا فيه خطر الشرك وهم
يهربون من الشرك انتهى وأقول قد مر ان ليس في القول بالكسب الا كسب خطيئته وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم سقوط
ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلاً للفعل الموجب للعذاب اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هي واحد معاني الكسب على رأي الاشاعرة فلا
وجه لاستحقاق المدح والذم باعتبارها واما ما اخترعه الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى التخصيص الخالق بالله تعالى فليس فيه عن الصحة خبر ولا عين
ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا ان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم مخلوقة
منه تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى له من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعاً وابداعاً اجل واعلى مما يختص العباد بخلقه له من بعض
الاعراض التي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعراض ولو كان مجرد مشاركة العباد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة
موجباً للشرك المهرب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجباً للشرك المهرب
عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من ذلك كما لا يخفى على المتأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القرآن العظيم
والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل واما الكتاب فانه مملو من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله اني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى ولا يتحقق لهذا الشخص توبة وقوله من عمل صالحاً فلنفسه ومن اساء
فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوكم ايكم احسن عملاً ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجه لهؤلاء ثم كيف يأمر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كأمر الجماد ونهيه وقال النبي اعملوا
فكل ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى
لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما
سبق جواب كل ما استدل به من آيات الكتاب العزيز ثم ان تلك الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه
نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعاً فيكون فعلاً له وكذا الكفر اذ
لا قائل بالفصل وايضاً تلك الآيات معارضة بالآيات المصرحة بالهداية والضلالة والختم نحو يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وختم الله على قلوبهم وهي محمولة
على حقائقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصاً في المسائل العقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية
القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
فالمراد بالخالقين هنا ما يدعي الكافرون من الاصنام فكأنه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين يخلقونهم الخالقين بزعمكم فانهم لا
يقدرون على خلق شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخلق لكن
المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال الله تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون وأقول

ان تأويل بعض آيات الناصب على التحميل اللائق بما يقتضيه اصحاب التحصيل ظاهر لمن له ادنى تامل على انا ما ذكره من معارضة تلك الآيات بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضائه وقدره فمردود بانا لا نسلم ان الآيات التي يشير اليه المصنف من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي يتمسك بها الاشاعرة عام فيحمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان يقال ان المراد من الآيات العامة ما عدا افعال العباد او تعارضت وتساقطت بقيت الادلة العقلية للاشاعرة وقد اثبتنا ان الادلة العقلية الدالة على ما ذهب اليه اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات بمطابقتها العقل بخلاف الآيات التي يتمسك بها الاشاعرة على ظواهرها لمخالفتها اياه واما ما ذكره في تأويل قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ الظاهر مع ان كلا من التأويلين الذين ذكرهما او وقعا من تبع هنكبوت واسخف من تأويل اربعة الفا الكرام الصفاتية المعطلة ... ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى آه ففيه انه ضعيف خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من سمى بالصفاتية والقائلين بالصفات المشاركة للذات في القدم والمستغنيا بها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من سمى باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى في القدم واما النسبة التي توهمها الناصب من القول بخلق العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الحادي عشر** في نسخ شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكرهما ونبين ان كلاهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله **الاول** لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك في نفس الامر او لا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى ما في نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال لانه اما او لا فلامتناع وقوع حالة الكفاية بحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت والراجح في آخر فترجيح احد الوقتين باحد الامرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور وايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدمه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب لو فرض لو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدور بين للعبد فيلزم الجبر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما ذكره من الدليلين للاشاعرة فقد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما سنذكره واضحا ان شاء الله تعالى واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي ذكره في لزوم سقوط التكليفات لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد ولا يجاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف ولحوائه لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا وقد اجاب شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى واقول الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال لا لعلم به فما دل ابتنائه كتب فخر الدين الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جرى منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا بالمقصد لمنقوض لكن عندنا دليل دل على ضده فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن تمام ذلك الدليل الحالي في ذلك تسميته نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوقف على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا ينبعث الا على من هو متبله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما ذكره من ان ما لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وسيجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلوم واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها واحدا والظاهر ان اراد ظهارا فانه دنا او وقف اصحابا على اثبات الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في بطن العدم فافهم قال المصنف رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القادرة والفعل الاختياري انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا وكل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم حصول الشرائط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى واقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل بعده خروج عن المبحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من

... والحاصل ان ارادة العبد بايجاد الله تعالى او ناشئة من ذات العبد لا رشة له وهو لا ينافي كونه مختارا اذ المختار ما يكون فعله معللا بارادته لا ان يكون ارادته ايضا باختياره ١٢ شوارق

[illegible]

قال المحقق الطوسي قدس سره في بعض رسائله سؤال بسائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل القدرة على الترك كقول من يقول الممكن بعد ان يوجد هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده انتهى فافهم منه سلمه

ولا اشارة الى [illegible] الضاد نسب القول بتلك المقدمة الى جماعة من المتكلمين وحيث كان قدس سره ههنا في مقام المنع يكفيه الاستناد بالمقدمة التي صارت مذهبا للبعض وان كان ضعيفا منه سلمه

الحاصل ان ما فرض من المرجح اذا كان مشتركا بين [illegible] الفعل والترك فلا يكون مرجحا للفعل والا امتنع ان يجتمع مع الترك اذ الترجيح يكون في كلا الوقتين مرجوحا والمرجوح يمتنع ان يتحقق مع العلة المرجحة فيجب النقض كما لا يخفى على احد منه سلمه

الداعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل تحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد بما يقرب من قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد في افعالنا اصلا لان بعد الوجوب لا يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى وانما ما ذكره الناصب في الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون الخ فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وتعلقها يحصل بعد العلم بالنفع والخير وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور اعتبارية لا تحتاج الى علة تامة فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التامل والتفصيل انا قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد وبيّنا من كلام الشارح الجديد حيث يقول بوجوب الفعل اخيرا ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** يجوز ان يترجح الفعل فيوجد المؤثر او العدم فيعدم ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قوله مع ذلك او لا يمتنع النقيض فلنفرض وقوعه في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان اخر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل لم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الاخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل ولا يرد نقض انتهى **واقول** قد صرح المحقق بان من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك لعجز الاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص مبني على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين والحكماء في نفي ذلك ولا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال والمحقق قدس سره انما اثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا تتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقرير ما استدل به من نقله من العلماء فتوجه عليهم ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لترجح الوجود في جميع اوقاته على العدم فيه ولم يلزم عن البيان الاحتياج الى مرجح اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض اوقات المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذلك فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لم لا يجوز ان القادر مع التساوي يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح والعطشان يحضره اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضد فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضد لزمهم وجود الضد دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال [illegible] العقل لزمهم اما اجتماع الضد وتقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون في تناقض اقوالهم وتعاندها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي تصور الموضوع الذي هو الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محتاجا الى السبب ضروري يحكم ببديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه ببديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع البهايم ولهذا نراه تنفر من صوت الخشب وما ذكر من الامثلة كالجائع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي فدعوى باطلة كما يدعاونه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضد الخ فنقول في جوابه عدم صلاحية القدرة للضد لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضد ويلزم الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المط فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضد يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكودنيته لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وهو منافي لها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضد لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل

هذا الشقي المهووس عن عند نفسه ثم يجعله معتقدا للاشاعرة انما نفوا هذا المذهب قالوا ان الفعل لا يشبع للقدرة لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون
مانعا للضد والا لزم اجتماع النقيضين فانظروا معاشر المسلمين الى هذا الشاق العلي الذي اعتاشر الحطب من شاطي الفرات حسب هذا الكلام حطب ليستر كيف
الى بالدليل وجعله معترضا اليه بقيا الذي فضحه في اخوانه واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى **واقول** فيه ما نقو اهل العلاء وعليه دليل ذلك وجه كلام
المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة بلا داع يخصص بها وتمثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية ومن
صرح بنسبته ذلك الى الشيخ الاشعري ايضا سيف الدين الابهري الاشعري في مبحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر وقد طالع لعل الناصب لذلك فهادون
البحث ان الناصب شتم اهل بيت [illegible] نعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيعته وائمته ولم يتميز من غاية التعصب خلافه من امر ويؤيد ذلك النسبة الحديث الذي وضعه
المحدثون من الاشاعرة في شان ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة التي كان فيها ابو بكر فلا
فليلتفت الى ما نقل عن ابن ابي [illegible] لو صح هذا الحديث لكان [illegible] ذلك الميزان عيبا لانه [illegible] الا بصبر كلام [illegible] على الاشاعرة
ثم من هذا القبيل ايضا قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابي بكر على علي عليه السلام مع روايتهم عن النبي انه قال ضربة علي
يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل يقولون انه نحو برزخ بعد [illegible] ثم للانبياء والاولياء المطيعين واكرامه
للفساق والاشرار العاصين ايضا من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشعري
واصحابه المعزولين عن العقل الحق فلا وجه لاسناد الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب
الوجه الرابع فمدفوع بان المص قدس سره لم يمنع صحة سوق المقدمات المذكورة في الدليل وانما اثبت بعضها ببعض وتحقق شرائط صحتها واستلزامها لما
قصد من نفي الاختيار بل المراد ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا لا يصح
على ما اصلوه من ان القدرة لا يصلح للضدين لان المتمكن من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالعقل
واجزاء الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك اولا وهذا نظير ما قيل من ان علي تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات لا يمكن الاستدلال على
بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو بناء النقد برد القول بان ما
ذكره الناصب لغرض والترديد يجوز ان يكون على جهة الزام اهل العدل لما التزموا بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب
سابقا من انه دليل صحيح يجمع مقدماته فتامل فنعلم ان الناصب يجهله بقواعد المنطق بل بالحروفية عن ذوي النطق وملكة المعقولات لم يفرق بين فساد
مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصب المقدمة التي ذكرها في قياس الفاسد وان القياس ان كان فاسد
المقدمات انما يلزم فيها قول اخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات الا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكر من ان قول المص انه خالفوا
مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اه شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله مخالفا ونفهم ان كلام المص هذا مع ما ذكره سابقا يرجع الى ايراد
ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شقي الترديد ما واقعا او مطابقا للمذهب المستدل به بل يكفي فيه الغرض لان الغرض من الترديد
حصر لحق الاثبات الكلام والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول لحاذ معنى لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وكذا الكلام فيما ذكره من
نفي الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضول المهان الزبال في اصنعها انها لعنا اصلاح فسار بزرع شعير بحمل الزبل
من المزابل واشتغاله في اصول السنابل حاول الصلاح ما دعه شيخه في خبيث ارض تقربه بكل ما خرج من مزبلة فهو يا لوهنه وقد قيل شعر ولن يصلح
العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتن منه السر والجهر وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب باهل الحلة واي نسبة للحطب بالفرات الخالي عن الاحجار
المضلة والمظلة وانما يناسب ذلك بحالة الحطب التي هي مرامها بعض خلفاء الناصب يخليفة حمال الحطب من شوم المدينة لاضرام النار في باب بيت
صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم لنجاتنا اكرم سفينة والحمد لله الذي فضح الناصب دفع عنه الامان واوضح خيانته على اهل الايمان
حيث طرد من ابرو وامائه في البيان اعني منظمها القمر من بلاد ما وراء النهر ووفقنا لدفع شر الذي اورثه لاهل النهر اعني لنسخ كتابه الذي يشهد
على امره بالعمى لا يخفى وقعه على علماء الدهر **قال المصنف** رفع الله درجته، ومن الثاني من الوجهين الاول العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا
تؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل الوجو
ب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان
ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان
والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه وفرض العلم
هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت انه مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا
الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة
اوردها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي ومبحثا للتكليف والبعثة وهذه صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد

وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف ولوازمه لا يقال انها على القدرة والاختيار بالاستقلال لكان ذكرها في مسئلة
خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا
الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان
والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور
ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان
الرجل السابق الحلي سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما
ذكره حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور ولما سنعلم من جواب الثاني من الوجهين
انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد بحصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير الفعل اضطراريا
وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي
يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس
عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به نقد بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدره
المهندس في علم الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا ونحن نعلم ان علم الله تعالى بالوجود التي سيكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته
ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره
علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى **واقول** لا حجة فيما نقله الناصب لظهور ما نبه في مثل ذلك مرارا ولو صح
فلا يتجه ايراد الامام الرازي لذلك على سبيل النقض ايراد غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح شارح الجديد للتجريد
في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا به لذلك حيث قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في
الازل بصدورها عنهم ويستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع
للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بان المعنى بالتبعية
ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل انما هو انه في التطابق اه وان اجملها الناصب نقضا ليصلح قوله فيما بعد ولو لم يرد نقضا البحث عليه فافهم وبما قررناه
من كلام شارح التجريد يظهر بطلان ما ذكره الناصب من ان المصنف سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة اه واما ما ذكره في جواب الاول
من الوجهين فمردود بانه لما كان المفروض انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع من ان يحصل في المعلوم لخلاف يوجب
انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق نافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا غير مختار في فعل واحد
من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار
معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله مع قطع النظر عن الامور الخارجة الموجبة
لميله الى طرف الاخر كالوجوب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب
الاختيار بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح انه لو فرض ان ذا كان رجل حمال مثلا تعيشه في كل يوم ان ياخذ اجرة معينة
على حمل قدر معين من الحمل مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او
ان يدفعها في تلك المسافة المعهودة بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المامور المذكور في ذلك الفعل لان الفرض انه كان
يفعل ذلك بطيب قلبه دائما ولم يقع لجبار السلطان له فعل في ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر والقوة ههنا
لا يوجب سلب الاختيار لانه امر لاحق كذلك الوجوب الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في
ذلك الفعل المحرم مثلا واما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام سخيف ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب بالاطناب
نحته لئلا يظهر سخافته انما الكلام احد بل لعسده [illegible] بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل في المراتب التي نقلناها
من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي كعلم البناء خصوصا البناء
قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد كذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن
علمه تعالى بافعالهم فعليا فلا مدخل له في وجوب الافعال وامتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وههنا دفع اخر تركناه على ذوي الافهام لصعوبته

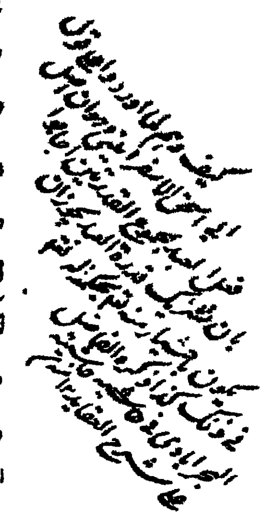
قال المصنف رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما اتيا في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا
فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الاخر او لا فان لم
يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل

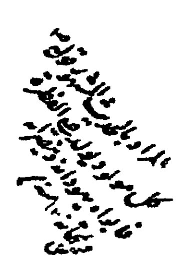
او وقع التساوي من غير مرجح فكلما تقولونه ههنا نقوله نحن في خلق العبد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان تعالى موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما مر تقريره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فالفعل يتوقف لكن ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض **واقول** هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصبية الذي اورده وقد رده سلطان المحققين قدس سره في التجريد بما قرره الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب المواقف ايضا الى الجواب الذي ذكره في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث قال في مبحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد تعلقا معنويا فهو يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجوده في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة له الى تعلق اخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما نقلنا انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشيته هذا المقام من ان الكلام الذي ذكره نقض سماه معارضة لجهله باداب البحث ففيه ان نسبة الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح لقوم من ذوي المناظرة وقد استعمله المحقق الطوسي قدس سره ايضا المصنف رحمه الله في شرحه للاشارات حيث قال انه حاصل الاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات وقاصر عن فهم ما فيه من الاشارات والبشارات **قال المصنف** رفع الله درجته ونقول في التالي ان ما علم الله تعالى ان وجب لزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته واختياره في الموجب لزم في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين ان تما في حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروج الواجب تعالى عن كونه قادرا ويكون موجبا هذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسألة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يتبجح به ويأخذ في الارعاد والابراق والطامات والجواب اما عن ما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل الباري يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولو قال قائل اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما ما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل واحد من الصفات الثلثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تضام صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة فان العلم القديم بتمامه ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة وهذا جائز في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثم ايجاب فتامل فان هذا الجواب دقيق وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكر من لزوم الكفر فمن طاماته وترهاته وهذه مسائل علمية يباحث الناس فيه فهو من ضعف رايه وتعصبه ينزله على الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهل ذلك الفسوق انتهى **واقول** من البين ان المصنف قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المص قدس سره فان ما في المواقف وسائر تصانيف القاضي العضد من التحقيقات والتدقيقات ملتقطة من كلام من تقدمه ومنتخبة عنه وليس له سوى الالتقاط والجمع فقد كان معترفا بالعجز ولا عو العقل والسمع على ان المص لم يشعر بان ذلك من خواص افاداته والتبجح في ذلك غير مفهوم من كلام المص والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما يدفعه في الفصل السابق على هذا ونزيد عليه ههنا ونقول ان ما ذكره في المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختياره حادث الخ مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن عدم كونه صادرا عنه باختياره غير مسلم وبيانه ان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا او هذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما اتى به من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه وجوه من الخلل منها منع قوله مقتضى العلم القديم يسلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة فان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان في الفا لما

ذلك علة الله

علمه الله تعالى في الازل وكلنا المقدمتين ممنوعتان مقدحتان كما مرت الاشارة اليه فظهر ان ما ذكره الناصب الغريق من بطالة فوق حقيق باسم التزوير وقد يدل على كونه من الجهل في بحر عميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من باطل اه فلعله اراد به ان اللزوم غير الالتزام فغاية لزوم الكفر من الدليل بحيث لا يشعر به المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه وانت خبير بان مراد المصنف ان هؤلاء من اصحاب الناصب اعتراض فواحشهم الدليلين بعدما اوضحناهم ما يلزم منهما يلزمهم الكفر اذ اللزوم ح يقترن بالالتزام ولم يردا انه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من باطل ما شكا منه فغاية الامر الخلاص من الكفر من لم يصل اليه كلام المصنف قدس سره وايضاحه للزوم ذلك واما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر اهل الجاهلية بعد اطلاعه على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية **قال المصنف** رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته ويحتج به غدا يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد واي عذر لهم عن الله وعن الخروج عن الكفر والالحاد فهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا شاهده حججهم ينطق بصريح الكفر على ما تري وتلك الاقاويل التي قد عرفنا انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسيسة ورذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله تعالى لاصابة الصواب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت على ما اصلنا في دفع اعتراضات المسترقة المنحوتة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة في تحسين فضلاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل كل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كماء الحمص فجرى في الطريق فجاء الزبال ولقط الحمص من نجاسته وجعل يلحسه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة ويأخذ منها الاعتراضات ويكفر به سادات العلماء وينسبهم الى انواع الكفر بحسب صنيعه نعوذ بالله من الضلال والله الهادي **واقول** اطلعت على ما ذكرناه في دفع مدافعه المدخولة المموهة التي زينها له الشيطان انها هذيان ما انزل الله به من سلطان وانه في اكثرها قد عدل للعجز عن تمام الكلام على وفق اصول اصحابه الاشاعرة الى الخبائث وضع الدعاوي الاخرى الفاجرة القاصرة عن مرتبة تلك الاصول الخاسرة وتقويته للمقصود على وجه جعل الصبيان عليه ساخرة وما اشبهه في اختياره تلك الدعاوي المزيفة على تلك الاصول المتوهمة الا بكلب خلى عن عظم في فيه حرصا على ما رآه من مثاله في الماء فضيع الموجود ولم ينل المقصود واما تمثيله الزبال فكما ذكرناه سابقا انسب بحال اهل صنفه وحملهم دائما الزبل الى الارض الجبن لمهمات ولما الفضلات فهي مشتقة من وصل بن ورونية وعند الامامية يكرم الوصل ويتهاق **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثاني عشر** في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما شابه ذلك التجاوا الى ارتكاب قول توهموا هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا عجيبا لزمه بسببه المكابرة العلوم الضرورية كما هو دابه وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له ولما طولب بمعنى الكسب وما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعوا اليه اضطربوا واختلفوا في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختيار العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله خلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال اخرون ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف والبعثة والثواب والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء في الخلق ونحن ان شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه المنصف وينفي الصحة المتعسف فنقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وفسره بكون العبد محلا للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصح بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل فاذا هيأ العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة بقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فاوجد الله تعالى الفعل لكونهما اقوى من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف ويغلبه فلما اوجد الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد هيأ صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبقي للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا للتهيؤ الارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيبه تهيؤه فعبر الشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبة الى الله تعالى وهي انه كان مخلوق الله تعالى موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوق الله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف محل

لبنفسه كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال لغة انه كوه الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية
كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا له لليبوسة المفرطة وهل يحسن بنا ان نرتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال
والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه صفة اليبوسة واى ذنب للحطب فيما هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان وان حسن فليحسن ان يجعل الله تعالى الكافر
محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثاني فرغ حجته لنبل ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة
في هذا نهاية التوضيح ولكن المعترض عمى بصره فنظم ضرب القال الشبهة في مهواة غايلة واغتاله الغول في مهمه هائلة ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الاشعل
والنور جلى طلع الشمس ولكن عمى المعترض فانظر الى هذا الحلي الجاهل كيف افترى في معنى الكسب خلط المذاهب والاقوال كالجاهل الواقع في جنة غالب نظره فيها
دابته والله تعالى يجازيه انتهى **واقول** قد ثبت بيان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغبار انه على متن فرس ام حمار وقد سبق
ما يبعد ان الله تعالى لا يقبل عن الاشاعرة منه هذا التمويه الذي سموه بالتنزيه وانه لا يلزم العدلية الشر ليا الذي توهم الناصب السفيه وانه لا يبالي
للاشاعرة بذلك غاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو بالاعراض حقيق لانا ان سلمنا ان اصل الفاعل والارادة مخلوقتان للعبد في
لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة
بل الاختيار فالكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد
شيئا ومع هذا نابى ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه فان عدم علة
الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدميات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستنادها
عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح
بتقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية اه فمن قبيل الرجم بالغيب والترجح في الظلام ومخالف لما عليه عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على ان ارادة الله تعالى
اختيار الفعل من الافعال فجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى
لقوله تقدم الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد
صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراده والكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان
ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك مليك قرية من عبيده انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل
من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى
بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون
مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القران ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على
فعل العبد فنقول انه كيف يحمل الكسب الواقع في القران على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ في اللغة العربية التي نزل بها القران بشيء من المعاني التي ذكروها
له وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما روى ولهذا قيل ان فرار الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالفرار من المطر الى الميزاب لقوله به مشتمل
على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب زائد غير معقول ثم اي دلالة لغلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره
الاشاعرة دون الفعل بمعنى الحقيقي المساوق للخلق وهل هذا الا وهم منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو ايجاد ما لم يكن غاية الامر انه
اذا كان ذلك الايجاد بلا الة كما في فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بالة كما في فعل العبد يقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل
العبد لانه يقصد بفعله ايصال نفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا واما ما ذكره
من ان الثواب والعقاب يترتب على المحلية فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب باطل لظهور انتفاء
القدرة والارادة منه قوله وهل يحسن بنا ان نرتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا هيهنا امران
احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب ونحو الاحراق بضم النار اليه الاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى
والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله وان حسن فليحسن ان يجعل الله الكافر محلا للكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع بان الله
تعالى لم يجعل الكافر محلا للكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال
لم جعل الله الكافر محل الكفر فلا القياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب باي معنى يرام لا يوجب خلاص عنهم
الشناعة والملام وسيجئ اليه الاشارة في كلام المصنف قدس سره من ان العبد ان استقل بادخال الشيء في الوجود بطل ما قالوا وان قدرة العبد
لا يؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا او يكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال البزدوي الحنفي في اصوله وشارحه الهندي في
افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه قضى وقدر وشاء حصولها ووجودها الى الاختيار العبد خلق
منهم وجعلهم نحو الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار منهم وانفعالهم في الفعل شعر فجبر بمعنى واختيار صورة فلا اثر للمعنى ولا تهدد
من اهل الصورة فهو جبري ومن رأى المعنى فهو قدري والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصوري والكسب المحلي على تقدير تحققهما لا يصلح





المراد بشارح الهندي القاضي شهاب الدين الزاولي الدولتابادي مولف الحاشية المشهورة على الكافية في النحو ١٢ منه

لجعله

بجعله سببًا الشرالة فقد فصل في المآل كما اشرنا اليه سابقًا انما جعله سببًا اللتفا مشكل جدا لانه اذا لم يكن علة وكان كسب فعله صوريًا كان
جعله سببًا اللعقاب بينا التعقيب باضطباحه فيه الفعل صوريًا وظلمًا تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا مع انه لا يظهر وجه خلق الاختيار للعبد بحيث له كاسبًا
صورة وما خوذ لتحقيق ما ولما وصفه الناصب للطريق تبعًا نتيجة جهدهم تبيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة ولا معنى له لانه يلزمه الجحد
في ايراد التحف لترويج هذا المطلب السخيف بما يعجز عنه كسب غيره ولا يبلغ احد سبره ولما ما ذكره من البيت فمقابل بين بار نجلت في نظمها ووهما الا
عن الشعور بمعزل عويج متعاشرة كضاف لمعزل ما كسب عند الشاعر عن ما دون الشعور لكن لو ان معرفة فطر ولعا شعرا الاخوان الى هذا الناصب الشقي
كيف بذل جهده ونواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافق هو امع ما علم انه ذلك الشيخ المهو الذي قد التحامة جواب موسى وكاصل العقل و
ثو سافلم يكن له عن التحامة خلاص الثاني لعب عمرو بن العاص اووده موردطعن العام والخاص حتى حكى ان رجلا راى شططا بقوله عن ولا لموسى
يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال الرجل لصاحب كان معه انظروا الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو بن العاص قا
اظن ان ذلك الماشي كان ابو الحسن شيخ هذا البهايم والمواشي والله كاشف الغواشي **قال المصنف** رفع الله درجته وهذه الاجوبة
فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فان كانا صادرين عن العبد فالجبر باطل وصار اصل الفعل منه واعترف بذلك وان كانا صادرين من
الله تعالى فضرورة الى التحميل لهذا وهو ان ينسب القبايح باسرها الى الله تعالى وان ينسب تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك ليس بمعلوم وايضًا دليلهم
ات في نفس هذا الاختيار فان كان صحيحًا امتنع اسناده الى العبد وكان صادرًا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحًا امتنع الاحتجاج به وايضًا اذا كان الاختيار
الصادر عن العبد موجبًا لوقوع الفعل كان الفعل مستندًا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبًا
لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلًا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضًا العادة غير
واجبة الاستمرار فيجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه او يخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فيحينئذ ينتفي التخلص بهذا العذر
اقول الناصب خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فما رايناه في كتبهم ولكن ما اورد على
تلك الاقوال فجوابه واما ما اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات فهو يدعي انهما من جملة
الافعال واصحابنا قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بهما يرجح الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على رغم منه فانه صار قائلًا
بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية ونحن المكابرة ان يقول الاختيار فعل اضطراري واما قوله
دليلهم ات في نفس هذا الاختيار وبيانه ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقًا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله تعالى
فيكون مخلوقًا لله فكيف يبقى ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى في العبد كسائر صفاته النفسانية
وكيفياتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا ياتي ما ذكره من المحذور ولا نا نختار ان الدليل صحيح لكن هو مسند الى العبد وهو صادر عن الله تعالى
واما قوله واذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبًا لوقوع الفعل كان الفعل مستندًا الى فاعل الاختيار الى اخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار
صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضًا نختار ان العبد ليس موجبًا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلًا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه
قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيبه فتجب العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك
الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فيجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هذا
المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد تخلصًا باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى **واقول** قد علم
ايضًا ان معنى الكسب كما ذكره شيخنا الناصب لا محصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما
من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وستعرف لناصب الفول لنا من هذه الاقوال مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة وضلم انكاره لذلك
عنا واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات والافعال فسقوطه ظ لان ما هو من جملة الصفات هو المريد واطلاق الصفة على الارادة مسامحة
من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحيوة ايضًا فان من طالع صحاح الزنجاني ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى
خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يدعي صرف عمره في مدارك العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب الرقاب من ان
المصنف بخلاف مذهبه في هذا الباب رتاح بذلك انه وجد تمرة الغراب فمدفوع رغما لانفه بما اوضحنا سابقًا من ان الاصل الارادة
مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا
فعل اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد انه فعل اضطره الله تعالى او غيره العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا وانما نشأ له هذا
التوهم من مقابلة الاختيار للجبر والاضطرار وعلم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الاخر كتعلق التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين
للعلم واما ما ذكره من الترتيب الاتي في الجواب فمبناه على فهم ان مراد المصنف من الاختيار والارادة الذي حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار
والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي الى آخره فظاهر ان مراده
ان ما ذكره المصنف من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا والمراد بالجواز الماخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يخالفه

دون الشعور فارظه مغزله

علم به وفطن له وعقله وشعر محركة علم المنظوم القول لشرفه بالوزن والقافية وان كان كل علم شعرا اشعارهم

الفاذه والتسخير بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى
الفعل وكيف يحصل الامتياز من لو توقع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار **قال المصنف** رفع الله درجته واما الثاني فلان كون
الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زائدا عليه فان كان الاول كان ايضا من الله فلا يصدر عن العبد شيء البتة فيبطل العذر
وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد واذا جاز اسناد هذا الفعل فليجز اسناد اصل الفعل واي ضرورة للتمحل بمثل هذه المخابر
الفاسدة الذي لا ينتهض بها لاعتذار واي فرق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا دليلهم آت في
هذا الوصف فان كان حقا عندهم امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل
موافقا لامر الشرع وكونه موافقا الامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والا فلا وح لا يكون الفعل مستندا
الى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذر ايضا كما انتفى عندهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس
وفرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله
تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن في المعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا
يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة
وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقرآن مملو من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا
ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكلما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى
لا غير عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هف واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد
اعتذارهم بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى
القول بما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا يدرك وهل ينفع عنهم ما التزموا به اولا فان هذا الدفع وصف من اوصاف الوصف بما يعلم بعد علم الذات فاذا
لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقي للقول مجالا ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة
بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله
تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره هذا
مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التاثير في اصل الفعل تاثيره في الصفة بلا
فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه اما ياتي بما اورده على معنى الكسب حسبما هو مذهب القاضي غير واردة عليه ونحن نبطله حرفا
بحرف فنقول ما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا الامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى اخر الدليل
فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا الامور الشريعة شيء يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات
الفعل فبطلانه ظ وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا نسلم عدم جواز استناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام
ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا
من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدار هذا الحسن والقبح هو الشرع
لا العقل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كالمعاصي قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع
وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكلما كان صادرا من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد
ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول
ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيئا ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه
غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى **واقول** لا يخفى ان القاضي انما عدل عن تفسير شيخه الاشعري الى هذا المعنى لما راى فساد
ذلك فهو شاهد لنا على ما ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف الناصب بفساد كلام القاضي شهادة بانه ليس للكسب تفسير له محصل ولهذا اتى
بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المصنف قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور مذكور في كتب الاشاعرة ا ه
فنقول نعم مذكور في كتب متاخري الاشاعرة لكنه من تصرفات الامامية لظهور اغراض المعتزلة قبل ذلك بسبعمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة لا
يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قاصرون عن امثال هذا الدقيق من الابطال على ما يبدو للمصاف ذلك من خواصه حتى يكون وجوده في كتب من تقدمه
من الاشاعرة او الامامية مما يكترث به واما ما ذكره في اول الحرف من جوابه فخارج عن الحق لان غاية ما يلزم من جواز استناد صفة الفعل الى العبد ان يكون
وصف الفعل المتعلق بالعبد كالحسن ... وهو وصف مجازي لا يصلح لاثبات ثواب العبد وعقابه بمثل ما عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة آه
مردود بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين بعبارة من نفس قولهم بانه لا قبح بالنسبة اليه تعالى وتخصيصه المؤاخذة بالمحل بالقبح المخلوق فيه من الله

في تأويله وامّا ما ذكره من ان مراد القائل ان هناك شيء يجب الجبر او منافاة الفعل آه فيتبيّن فساده بكلام القائل ثانيا فانّه يتوجّه عليه ما يتوجّه على ذلك الانه رمي في الظلام فلا يصلح لبنا المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكفى هذا اخلالا وفسادا في الكلام **قال المصنّف** رفع الله درجته **المطلب الثالث عشر** في ان القدرة متقدّمة ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدّمة على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا قولا عجيبا غريبا ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدّمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدّمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق وقد نصّ الله تعالى على امتناعه فقال لا يكلّف الله نفسا الا وسعها والعقل دلّ عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الاجماع من ان الله تعالى امره بالايمان بل عندهم انه امره في الازل بذلك فكيف لا يكون مكلفا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وانها توجد حال حدوث الفعل وتتعلّق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلّقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل فيه بل الممتنع وجوده فيه وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه في الحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حالة الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصوّر فتعيّن ان يكون وجوده معه وهو المطلوب هذا دليل الاشاعرة على هذا المدّعى وامّا ما ذكره من لزوم المحالات فان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه انّا نختار انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلّقا للقدرة فهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضدّه الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا انتهى **واقول** قد اجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قبل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلّقها قبله فالقدرة القديمة تعلّقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يحصل في زمان تعلّق القدرة به قلنا فليجر مثله في القدرة الحادثة وهو انه يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلّقها مقارنا للفعل وثانيا بالحلّ وهو ان قوله حصول الفعل قبله ممتنع محال ان اريد به معنى الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل مشروطا بشرط كونه قبله محال والثاني حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه قبله فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا العدم فيكون هذا المجموع محالا لا ذلك الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتّصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلّق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما في قعود زيد محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما وقاعدا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود فيه وامّا ما ذكره في جواب لزوم المحالات من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضدّه متعلقا للقدرة آه فمردود بانه مبني على ان القدرة متعلّقة باحد الطرفين وقد مرّ ما فيه فتذكّر **قال المصنّف** رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة الى القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حال الوجود هي حالة الاستغناء عن القدرة لان الفعل حالة الوجود يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى عندهم فالقدرة ح يكون بابا للفضول لا نزاع في مذهبهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة انما هي ليصير العبد بصفة يخرج من الاضطرار حتى يصح كونه محلا للثواب والعقاب لانه لو لم يكن هذه القدرة الحادثة مع الفعل لا يتحقق له صفة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشيا لمصالح لا تحصى ولا يلزم من عدم كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى **واقول** من البيّن ان الصفة التي تخرج الانسان بها العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرة في الفعل والا لكان لغوا ضايعا وايضا اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوثه مع الفعل وكيف يتحقق به صفة الاختيار مع ان القول بالصفة لا معنى له وابقه فتدبّر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وقال شارح العقائد انها صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلّقها بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة وامّا ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشيا لمصالح لا تحصى ففيه ان المقام يقتضي ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التاثير حتى يتّجه ان يقال يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه مصالح اخرى لا تحصى بل الكلام في ان المصلحة في خلق القدرة في العبد كما يدلّ عليه مفهومه هو التاثير في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الخلق ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا لا ينافي اعتداد البحث عنه من جهة اخرى لمصلحة اخرى ومثال الذي ذكره الناصب الامثل ان يقال مثلا ان الفرس مخلوق لمصلحة الكتابة فذلك لان هذه المصلحة لا نظير في الفرس فيكون القول بكونه تلك المصلحة خلقه لغوا لجنبة بانه يجوز ان يكون في خلق الفرس مصالح اخرى لا تحصى وفسادها لا يخفى هذا ويتوهم البعض بان القدرة في الفعل اكد من تاثير الاله فلا بد من بلى فيبقى اذا كان فاقد الالة وتاثيرها عند كون بعض في التراب وحيث له في مدّ القلم وتاثيرها

او يكون ضده متعلقا للقدرة م

فيكون الكافر معذبا وهو عاجز عن الايمان ويرد عليهم في قولهم بعدم تقدم القدرة على الفعل متى يقدر واحد منا على الانتقال من الشمس الى الظل ان قلتم يقدر وهو في
الشمس تركتم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة حينئذ لو اقعدنا لزم الانتقال فلنا التمكن من كوننا في الشمس كونه في الظل حال
حالة الانتقال او يكون متقدما على احدهما متاخرا عن الاخر ويرد عليهم ان القدرة في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول او وهو ميت تكلف
فهذا الميت على ان يقتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شيء قدر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله تعالى وقدم
العالم لان القدرة مقارنة للفعل فح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما ولان القدم
مناف للقدرة لان القدرة انما يتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر ومن العجب انهم بحثوا هؤلاء القوم عن القدرة للعبد
والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة واللون والطول او غيرهما بالنسبة الى الفعل اذا
كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتاثير وقال ابو علي بن سينا ردا عليهم لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل هذا
الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره تعالى اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره
حدوث قدرته تعالى او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا متعلقة في الازل بمقدوره فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل
حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة
في الماهية للقدرة الحادثة التي لا تبقى عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع
تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال بحذافيره واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل
فبالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة ثابتة في العبد وهي من الصفات الكمال فيبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية اما
كونه مؤثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم يباحث عنها واما قوله انه لا فرق بينها وبين اللون فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مرارا
بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة يخلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب
والعقاب والتكليف والله اعلم قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي بحيث
متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضمت اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي
قبل الفعل والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى مقدور اخر وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية
فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي بن سينا حيث قال لعل
القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهو قادر بمعنى انه حصل له القوة العضلية انتهى
واقول وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره شارح الجديد للتجريد ايضا من غير ايراد عليه وكنت اظنه واردا الى الان وقد سنح لي
عند النظر في هذا المقام انه مردود لان كلام المصنف مبني على الزام اخر للاشاعرة بناء على ما ذهبوا اليه ان صفات الله تعالى موجودات زائدة فانهم
وقد صرحوا بانها ليست جواهر حذرا عن ان يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لانحصار الموجود في الجوهر والعرض
فالتزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز بقاؤها دون الاخر تحكم قصد به الفرار عن الالزام فظهر ان
اللازم لهم في الحقيقة امران احدهما ما ذكرناه من التحكم الباطل والاخر ما ذكره المصنف من الالزام الوارد في هذا الكتاب استفدته من كلام شارح
المواقف مع اداء ذلك الى تقوية مطلوبه وتضعيف خصمه ويحكي الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه
قرنا فابت ما له اذنان واما ما زعمه من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب المواقف ايضا
وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القديمة فليست مستجمعة لشرائط التاثير وان اراد الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا

القدرة ٣

جواب ابي علي بن سينا فهو مدخول بما يتحصل بذلك من كلام ابي علي بصريحه بان القدرة ليس الا القوة التي يكون له التاثير بالقوة ورد
على من فسره بالقوة المستجمعة لشرائط التاثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الاستاذ المتقن للاوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك حتى
حكم بالعوج على القائلين به من بعض الاوائل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفاء قال وقد
يظن بعض الاوائل وغاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من اوائل الاذكياء بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه
يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت بابا فكيف ينحت وهذا القائل
لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى وانهما اشتهر من ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
وكذا التنبيه الذي نقلنا سابقا عن شارح العقائد بدفع وقوع اطلاقها على ما استجمع الشرائط ويشعر بانه اصطلاح جديد وتحقيق عميق

الفاص وتكثير المخالص عن تشنيع الخواص ولات حين مناص **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع عشر** في ان القدرة صالحة للضد ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا مما نقضوا القدرة فان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لاغير لا يكون الاخر مقدورا فلم يلزم من نفيهما الفاعل انه اذا شاء ان يترك ترك انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لان على الوجه الذي ذكره الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له تعلق ذو تعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد لا يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا تتعلق بالضد وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي فتامل واما ما ذكره من انه يوجب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم يصلح القدرة للضد لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا مانع عندنا في تسميته مضطرا في الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الاختيارية الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه بالاجماع من اصحابنا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى **واقول** مراده القول بان القدرة مع الفعل مهدوم فالبناء عليه يكون مهدوما واما ما اظهره التفرد به من جعل النزاع لفظيا فساقط جدا وهو دليل كونه متفردا فيه وذلك لان مبناه على ما خان الناصب او لاحت عند القدرة بالوحدة وبذل اصلاحيتها للضد بتعلقها بهما فان المسألة على وجه عنون به المصنف ههنا وغيره في غيره هو ان القدرة صالحة للضد وقال الناصب عند تقرير المبحث اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضد ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد الوحدة وفي صلاحيتها دون تعلقها كلام شارح العقائد في مسألة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضد عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة اه وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسألة التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني مسألة بقاء الاعراض فانه في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاستقامة بقاء الاعراض كما ذهب اليه المعتزلة وهو معتزلي عند التحقيق ولهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري الحنفي وبعد الاطلاع على هذه الخبائث التي ارتكبها الناصب في مقام الاجماع يظهر للناظر فساد ما فرعها عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام الذي نقلنا عنه قبيل ذلك ثم رد عليه الناصب غير ذلك الكلام نحو تغيير على وفق هواه وترك رده لمخالفته لما هواه قال الشارح فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضد لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالفعل الضد قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى واما ما ذكره من الجواب عن الزام المصنف فمردود من وجهين احدهما ان المصنف قد استدل على ما ذكره بما فسر به لفظ القدرة والناصب لم يتعرض له ورد كلام المصنف على وجه اخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره وحيث كان الاعتراض على كلام نفسه فحصر الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد والخلل ما لا يحصى وثانيهما ان ما ذكره من التنوير مظلم وذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان تلك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك بفعل نفسه فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من تلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضد وان كان باجبار غيره وادخاله اياه في ذلك المضيق بحيث كان مسلوب القدرة عند الايقاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العرف انما يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه المفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند الاختلاف الواقع بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسألة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلثة مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا منه والتالي ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة لما بينا انتفاء اللازم فهو ان المتمكن من فعل الشيء بسند عندنا ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الخامس عشر** في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الله تعالى مريد لا فعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة صفة تقتضي التخصيص وانها نفس الداعي وخالفت الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله ومستندا اليه وانه لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يفعل على الفعل

كذا قد علي البرهان فالقاء في صالحة للالتجاء والبرهان انما يختص احد المقدورين بالوقوع دون الآخر بامر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع فالمذهب
اختاروه لانفسهم يسد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات
ويجحد الوجدانيات وهل تشكك عاقل في انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الاختيارية وحركته الجمادية وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه
وبين ربه وهل تتم له المعاذير عند الله تعالى بانه اتبعت هؤلاء ولا يسئل يومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب
العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فما يكون جوابه غدا للوزير وما علينا الا البلاغ وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن ضلاله ويستمر المستقيم على
معتقده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا المطلب لا يتحصل مقصوده من عباراته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات
صفة الارادة لانا اسندنا الفعل الى الله وانه لا مؤثر الا هو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة والارادة
في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مر مرارا والله اعلم بما ذكره من الطامات فذكره مرات ومن كثرة
التطويل الذي كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت في تطويله انه شعر لقد طولت والتطويل حشو وفيما قلته نفع قليل وقالوا الحشو التطويل لكن
كلامك كله حشو طويل **واقول** قد بينا سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا يتوجه منا قشة اليه فقد كررنا واما
نسبته المصنف الى الطامات وايراد الحشو في العبارات فهو انما يليق باصحاب الحشو الملقبين بالحشوية وان يوجد في كلام المصنف العلامة حشو وتطويل لا يؤدي
الى طائل كما لا يخفى على منصف عن التعصب مائل وانما نسبه الناصب الى التطويل لبعده عن فهم كلام اهل التحصيل وكونه عن المصنف في فزع وعويل مع ان
في شعره المنسرد ما لا يخفى من الحشو المردود اما في البيت الاول فلان قوله التطويل حشو غير صحيح لما حقق من مغايرتهما في علم المعاني فيكون تطويلا بلا حشو
واما في البيت الثاني فلان قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده لان المردود هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل وها انا اقول في مقابلة ما انشده من شعره
الحشو الذميم مخاطبا اياه بما يستحقه من الطعن والشتم الاليم **شعرا** ارى على سفاهة وعظيم بما اعتبته جوقلت من فهيم لعل الله لم يرزق ادبا لكي
بعر كالحمار عن الاديم عاب الحشو تبري الحشو جهلا الى عالي كلام من عليم بلا عنه كونه من كلام بلا عنه عطا لسيد الكليم اما انت الذي اكثرت الخنا
وقد تعوي بعضا كالبهيم وكم الغيت من لفظ ركيك وكم رددت من قول عقيم لاوهن من بيوت العنكبوت واقوى من قوى العظم الرميم لتبلغ دائما من جوع جهل
فضولا فاء طبع اللئيم نقد القول من سلفائي من مراد ورده رد المليم كما ابانه في سالف الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم كمن يا كالخزي
من جائه الحمق لما قد كان خيرا في القديم لقد اشتد واشتدنا جزاء فذق انت العزيز الكريم جزاء عاجلا هذا ولكن ستصلى اجلا نار الجحيم
لقد هاجت لدين الله نفسي فعذري واضح عند الكريم وماج الطبع مع حلمي وحبسه معاذ الله من غضب الحليم **قال المصنف** رفع الله درجته

المطلب السادس عشر في المتولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستند الينا وخالف اهل السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك و
ذهبوا كل مذهب فمعمر الى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال
النظام لا فعل للعبد الا ما يوجده في محل قدرته وما يجاوزه فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله وقد خالفوا الكل
ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها كحسن المدح والذم ونوع على العلم
بالصدور عنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيد في صنعتهما المبرعين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة
المفتاح والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل
ومباشر وكاسب له وكذا ما ترتب على فعله وان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا انتهى **واقول** ما اعتمد عليه هنا
مبني على ما مر من استناد بعض الممكنات كقبائح الافعال الى العبد دونه تعالى وبما اوضحنا من ابطال القول بالكسب وانه لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى
حاصل قد ظهر واستقر كما اشرنا **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السابع عشر** في التكليف لا خلاف بين المسلمين في ان الله كلف
عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حال
الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون
الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا ما يلزم من القول الاول انتهى **واقول** قد عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما لزم
منه من القول الثاني والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل
حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه
القدرة الحادثة فهو مقدور لتلك القدرة التي اوجبته وكذلك فعل العبد بعد الحصول يكون مقدورا واذا صار مقدورا تعلق به التكليف ولا
محذور فيه انتهى **واقول** هذا المنع مكابرة بل مخالفة لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا
مقدورا ايضا وهو سفسطة لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا
لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم

تعصيا

العصيان ثابتاً بالإجماع ونص القرآن قال الله تعالى أفعصيت أمري ولا أعصي لك أمراً إلا أن يقع عصيان قبل هذا يلزم انتفاء الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة
أيضاً فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لأحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات فإن كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي أن الكافر مأمور كالمؤمن
يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فأي سر في هذا القول الخالي عن نصوص القرآن انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله أقول الأمر عندنا قديم أزلي فكيف يتسبب العصيان عن الأمر عندنا لم يكن ثابتاً إلا حالة الفعل وأما قوله حالة العصيان حالة عدم الفعل
فنقول نعم لأن الأمر إذا توجه إلى المكلف وتعلق به فهو إما أن يفعل المأمور أو لا يفعل فإن فعل المأمور فهو مطيع وإن فعل غيره فهو عاص فالطاعة
والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح أن يقال إن العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وهو حاصل معه والحاصل من العصيان
الأمر مخالفة وإذا صدر الفعل عن المكلف فإن وافق الأمر فهو طاعة وإن خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم أصلاً من هذا
الكلام أن لا يكون العصيان ثابتاً وأما قوله والعصيان ثابت وإقامة الأدلة على هذا المدعى فهو من باب الطامات وإقامة الأدلة بل الكثيرة على مدعى
ضروري في الشرع متفق عليه انتهى **وأقول** يظهر من كلام الناصب ههنا أنه جاهل بمذهبه أيضاً فإن الأمر الذي ذهب أصحابه إلى قدمه هو الأمر
المعنوي الذي لا معنى له كما سبق تحقيقه في مسائل أصول الفقه دون الأمر التنجيزي والتكليف إنما هو بالأمر التنجيزي لظهور أن المكلف لا اطلاع له على
المعنوي الأزلي وأما ما ذكره من منع ما زعم قول المصنف وهو أن حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعاً أن الناصب خارج عن الفعل
وإنما قول المصنف العصيان حال عدم الأمر وهذا هو الذي يرتبط به باقي كلام المصنف ولم يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلاً عن المصنف
العلامة أن العصيان حال عدم الفعل مع أن العصيان ليس إلا فعل المعصية كما ذكره الناصب أيضاً وأما إقامة المصنف الأدلة الكثيرة على المدعى
الضروري فضرورته لأن الكلام مع من كان من شأنه المكابرة على الضروري فيلزمه سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على مقدار عقله كما قال
شعر صد بیره نیست کرده ام ابعد قول لجولیش تا بوکه این سخن بمذاق تو در شود **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو كان التكليف
حالة الفعل خاصة لا قبله لزم إما تحصيل الحاصل ومخالفة التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية أن التكليف
إما أن يكون بالفعل الثابت حالة التكليف أو بغيره والأول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض
والتقدير هو المطلوب وأيضاً يستلزم التكرار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول نختار أن التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل
الحاصل قلنا تحصيل الحاصل لهذا التحصيل ليس بمحال وههنا نكتة لأن التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل لهذا التحصيل
فلا محذور انتهى **وأقول** يكفي في إظهار غباوة الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرح المنهاج حيث قال أقول والحق في هذه المسألة أن التكليف
قبل المباشرة وإلا لزم أن لا يكون الكافر حال كفره مكلفاً بالإيمان والمصلي بالصلاة بعد دخول الوقت وأن لا يأثم تارك المأمور به أصلاً
وقال الشارح العضدي نزاعاً عن أن يجعل المناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وإنما الخلاف في أنه
هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع أم لا اه وأما ما ألزمه المصنف من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضدي في هذا المقام ونفيا أخرى وهي
لزوم إيجاد الموجود وأجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب ههنا ظناً منه أنه وجد تمرة الغراب ومس الغرب
الأنوق مع أنه غير متوجه على عبارة الكتاب وذلك لأن اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المصنف هو تحصيل
الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد إيضاح في المسائل الأصولية إن شاء الله تعالى **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثامن عشر** في شرائط التكليف ذهبت الإمامية إلى أن شرائط التكليف ستة **الأول** وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم
فإن الضرورة قاضية بقبح أمر الجماد وهو إلى الإنسان أقرب من المعدوم وقبح أمر الرجل عبيداً أراد أن يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل ويعده
كل عاقل سفيهاً وهو إلى الإنسان الموجود أقرب وخالفت الأشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والأخبار عنه فيقول الله تعالى في الأزل
يا أيها الناس اعبدوا ربكم ولا شخص هناك ويقول إنا أرسلنا نوحاً ولا نوح هناك وهذه مكابرة في الضرورة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول قد عرفت
جواب هذا في مبحث إثبات الكلام النفسي وأن الخطاب موجود في الأزل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسي وبعد التعلق عند وجودهم ولا قبح في
هذا فإن من زور في نفسه كلاماً ليخاطب به العبيد الذين يريد أن يشتريهم بأن يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعد سفيهاً ثم ما ذكر أن الأشاعرة جوزوا
تكليف المعدوم فهذا أيضاً مما نبينه في الفصل السابق لأنهم يقولون إن التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فإذا كان وجود التكليف عند الأشاعرة مع الفعل
فهل يجوز عندهم أن يقولوا بتكليف المعدوم **وأقول** قد بينا عند إبطال الكلام النفسي أن الكلام النفسي يرجع إلى العلم كما يدل عليه قول
الناصب ههنا فإن من زور في نفسه كلاماً ليخاطب به اه والكلام ههنا في صحة الخطاب في الأمر والنهي لا في إثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور ولا بد
في الأمر والخطاب في الأزل ولو أريد بالكلام النفسي الأزلي ما يتحقق في ضمن الخطاب في الأمر فهو كالخطاب في الأمر قبيح غير معقول أيضاً كما لا يخفى ثم
ما ذكره من أن ما نسبه المصنف إلى الأشاعرة من جواز تكليف المعدوم ينافي ما نسبه إليهم سابقاً من أن التكليف مع الفعل مردود بأن غاية ما يلزم من ذلك
توجه اعتراض آخر على الأشاعرة بتنافي أقوالهم في ذلك لا على المصنف نعم لو لم يثبت النقل في أحد الموضعين لتوجه على المصنف أنه خان في النقل وهو بحمد الله تعالى بريء
عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله أعلم **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** كون المكلف عاقلاً فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطبق

ما الفته الاشاعرة في ذلك جوزوا تكليفهم ولا فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة
وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على فعله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى
يفيق وما ذكروا افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب والاختراع انتهى واقول ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا
تكليف المعدوم كما مر وتبين ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع
احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل وان لم يتوجه لزم استحالة معرفة الامر قبل
معرفة الامر وبان الغرامة يجب على الصبي والمجنون ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا
يستلزم الوجوب على المجنون والصبيان فان وجوب ضمان قيمة التالف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاشياء
والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطاب بمفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان المراد بالسكران
هيهنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو المثمل وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل
من احال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم انتهى ولا ريب ان المجوزين للتكليف
بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل تكليف الصبيان والمجانين فصح ما نسبه المصنف هيهنا اليهم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف فهمه مع
ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما لا يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم
الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوايل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة انتهى واقول يكفي في صدق كلام المص كون ذلك مذهبا
لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب به واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بدليل قول شاعرهم چو از قومی یکی بی‌دانشی کرد نه که را منزلت ماند نه مه را
قال المصنف رفع الله درجته الرابع امكان الفعل للمكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا فيه تكليف الزمن
الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولد له وان يعاقبه على ذلك وتكليفه الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا في الارض
ورجلا على السطح وكفى من ذهب الى هذا نقصانا في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا
الا بما لا يطاق ونرى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وان فيه لا يكلف الله
نفسا الا وسعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت في الفصل الذي ذكرنا فيه ان تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب ولا يجوز التكليف بالوسطى
دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابي جهل بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام
على مذهب الاشاعرة وسمع عقايدهم من مشايخه من الشيعة وتقرر عنده ان هذه عقايد الاشاعرة ولم يستحي من الله ومن الناظر في كتابه ولا يهاب المراء
والمزخرفات انتهى واقول قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب ان تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء
من المص عليهم من قبيل ان بعض الظن اثم لكن الناصب العاجز المسكين حيث لا يقدر على اخراج نفسه من كيسه يؤوله للتشنيعات بعبد المزيفات من كلام
اصحابه تارة وينكر مذهبه اخرى يطير من غصن الى غصن ولا يحصل له شيء من ذلك انشاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته الخامس
ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل
جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب بان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبايح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع
المبالغ في الطاعة من اسفه الناس لجهل الجهلاء من حيث يتعب نفسه وبدنه في فعل شيء مما يكون هلاكه فيه وان يكون المبالغ في المعصية و
الفسق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما كان تركها ان يكون سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان واضع المدارس والربط والمساجد من
انقص البلداء لانه يبذر حيث يخسر الاموال فيما لا نفع له فيه ولا فايدة عاجلة ولا آجلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شرط الفعل
الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب في عادة الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى فان المكلف المطيع لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى
باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان كذلك للزم ان يكون العباد متاجرين متعاملين مع
الله كالاجراء الذين ياخذون اجورهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الاجراء اجورهم لكان ظالما جائرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف
نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو شان الالهية وان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب
تفضله وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقول اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع
عقيب اكل الخبز يموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقول لو لم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لا يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي وكان فعل
الخيرات واقامة المبرات ضايعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله التي لا يتخلف الا بسبيل الخرق على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع

اي ما لا يطاق

انتهى

الشيب وبحرك [illegible]
وقيل لا تهيج للشر كا
الشغب [illegible] وشعبهم
عليهم [illegible]
وشعب من الطريق [illegible]
١٢ ق

الفرق

الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز يشبع كمن ترك اكل الخبز فجاع انتهى واقول قد بينا سابقا فساد
البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا سبق الكلام في ان الوجوب الذي يدعيه اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعرة وانما المعنى به ما يحكم
بصحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم
من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العطايا في ذمة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد تجارا
معاملين فلا مانع منه عقلا ونقلا في التزامه لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء
بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا انما عند الله هو
خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم
واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقران ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا
ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الاية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين امنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وكلا
وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم
اجر كريم فاتينا الذين امنوا منهم اجرهم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله
غفور رحيم الى غير ذلك من الايات والروايات واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما فمجاب بانا هكذا نقول ولا نشابه كالانسان في القول
بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة لكان ظالما جائرا فافهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع لان ذلك انما لا يحسن لو لم يجب
على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي يجب على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية
ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك من قبيل سائر الاشياء والالام الذي يجري الله
به العبد فالذي يجب عليه تعالى عوض تلك الالام على التفصيل الذي سيأتي في كلام المصنف عن قريب وحينئذ ظهر بهذا بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن
ان يقول الخ ظهر بطلان ما فرع عليه بقوله لكن لا يحسن ان يقال الخ فحسن التامل واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى التي لا يتخلف قد جرت على اعطاء الثواب
الخ ففيه ما مر من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق الخرق جاز ان ينعكس القضية فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد
والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب ليسوا ابعد من رحمة الله وعدله بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب وان يعذب الله تعالى
من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعته ولا تخاف نفس عاص عن معصيته
فلهم يغرون بالمعاصي ويسهلونها بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته **السادس** انه لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به ومنهيا عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق وان
يكون الشيء مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا وخالف اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مأمورا به
منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا خلاف في ان المأمور به لابد ان لا يكون حراما لان الحرام
ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التي اعتبرت في
التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت اخر من جهة اخرى فهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد
سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى **واقول** سيجيء تحقيق هذه المسئلة في الموضع اللائق به من مسائل اصول الفقه فانتظر **قال المصنف**
رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع
وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول الصلوة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبرت في الصلوة
في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلوة نعم من شرائطها ان يقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط
الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الوقوع في المكان المغصوب مفسدا وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط
المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار اخر
فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدربة في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى **واقول** سيجيء هذه المسئلة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن
نذكرها هنا انموذجا لئلا يبطل الناظر في اول النظر انتظار وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة في مكان مملوك غير مغصوب ليس
من شرائط الصلوة الخ مردود بان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر بالشيء امر
بلوازمه كما حقق في الاصول فلو كانت هذه الصلوة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه منهيا عنه هف والتحقيق ان الحاصل للناصب من كلام المصنف
انما نشأ من انه افنى عمره على تقليد الاشعري البليد الذي به يتبجح ولا يدري اي طرفيه اطول من الاخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف راي الاشعري
يفزع ويتحير منه ويرده ولا يقبله بكل حيلة وينسب قائله الى الجهل لحب طبعه وافتتانه في التقليد الذي من خواصه ان يكون في اضيق قيد

فالاعتبار من جوع ه

مقلدة السيد ه

المطلب التاسع عشر **قال المصنف** رفع الله درجته ... وفاز بتبجيل المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية

في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمتم الذين
اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض
فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف
لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم والا
لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله محال وخالفت الاشاعرة
في ذلك فجوزوا ان يولم الله عبده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب ولا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانبياء من غير ذنب
ولا يعوضه على ذلك شيئا البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز لهم نسبة
الله سبحانه الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيامة اذا سأله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق
ولا يعوضه عن المه عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى **قال الناصب** خفضه الله

اقول اعلم ان الاعواض من مباني المعتزلة وهم على هذا الاصل الاختلاف ودلائل كثيرة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا
الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه ابتداء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت عادة الله تعالى على
ان المتألم بالالم اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجات ان لم يكن له السيئات ولكن لا على طريق الوجوب عليه واما اعتبار العوض في افعال الله تعالى
فقد مر بطلانه فيما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوائد ترجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح
ولكن على سبيل جري العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما
فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب
هذا ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيامة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق
الذي حاصل له في الملك والملكوت سبحانه ووقف في الهيبة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما ان يكون مستحييا من الله تعالى اذ كان يقول في
الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال والان يريد جزاء الواجب على الله تعالى ومن يدعي عليه في ذلك المشهد اذا اعترف ... وان قال
فلان لا اطلب حقي ... لا انه واجب علينا ان تعوضني فيقول الله تعالى ... [illegible]
كنت ... حتى توجه علي العوض ادخلوا العبد ... فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي ... الان ...
فيقول الله تعالى ادخلوهم جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين انتهى **واقول**

نعم الاعواض من مباني المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم والاختلاف المعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على
وجه حققه الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساد اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله وافعاله وصفات النبي
والامام عليهم السلام كذلك دليلا على فساده ... لو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا انه ... واما ما ذهب
اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم معنى الوجوب الذي تثبته العدلية واما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف في ملك الله
كلما كان على وجه حسن فحسن وان كان على وجه قبيح فقبيح ... بالعادة فقد جرى عليه ما جرى وحثوا على رأس ... تراب الثرى واما
الفوائد ... بعد ... وتجويز ان يعذبهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه ... قياس ... بناء على حديث التصرف في الملك ...
لا يخفى على ... المقدمات ... وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة والافضال اوجب في حكمته وجود اعطاء
جزاء الاعمال ... فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤديه الى الطلب والدعوى
اضطرارا كما قال بعض الابرار نظم ... ... وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي
الرضا عليه السلام نظم ... **قال المصنف** رفع الله درجته

المسألة الرابعة في النبوة وفيه مباحث **الاول** في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء
به واقامة البرهان عليه لا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احدهما ان النبي ادعى رسالة رب العالمين الى الخلق كافة واظهر
المعجز على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه
يمتنع ان يفعل الله فعلا لغرض من الاغراض ولغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال ان الله تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل
تصحيح دعواه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال
على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فانها لا تتم عليهم لانهم
يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان صادقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى وانه ... جميع انواع الشرك والظلم

وجه الملازمة ان الايلام بكل احد من تلك الآلام على تقدير عدم ايصال العوض يكون ضررا محضا من غير مستحق لكونه ... اشداء ولا شك في ان الضرر المحض من غير استحقاق ظلم فيكون الايلام بها على ذلك التقدير ظلما قطعا واذا ثبت ان عدم ايصال العوض في تلك الآلام الى المتألم بها باطل ممتنع ثبت ان ايصال العوض فيها ... عليه تعالى وهو المطلوب ... الكلام في هذا المقام على ... من ... في نوادر المرام ... لتعلم ان الفرق بين ... الى علم ضروري او كسبي ... عند ... ان الاول ... حصول الاول هو ... حصول الثاني هو ... مشكل جدا فليتأمل

الضلال في العالم من غير علته تعالى فكيف يصح مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه وجاز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى
بغيره من الاضاليل التي هو فاعلها فلينظر العاقل هل يجوز ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرائع والله تعالى
قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول
العبد لربه تعالى انك اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح وظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعى النبوة وآخرون ادعوا النبوة ولم تحصل للناظر بعد التأمل
العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرائع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او يطلب الخلاص
من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق العقول
قد ذكر مثل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبنا هناك ولما اعاد الكلام في هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى
من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجز على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا
ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله المعجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة والغاية
لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة المنقصة للاحتياج فثبتت المقدمة الاولى على راي الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية
وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبائح التي
ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وما ذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل ان كان
اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان اراد انه مرضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى
لا يرضى لعباده الكفر والضلال وان كان يخلقه ويقدره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار المعجزة
بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه خارق للعادة بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين والحاصل ان الاشاعرة يقولون
بعدم وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكر من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق
المعجز يعرف هذا وقوله يجوز ان يظهر المعجز على يد الكاذب قلنا ما ذا تريدون من هذا التجويز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا عقلا ام تريدون
انه يجوزه العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة ويشهد لنا العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الذي لم نره الآن
ذهبا فلا يلزم ما ذكره ما اطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى **واقول** اولا ان تخصيصه الاعادة
الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه اعادة منه لما نقلها المص من كلام اقوامه غاية الامر انه اعادة على طريقة اعادة الثور
لما قضمه مرة بان زاده هضما ومضرة وثانيا ان ما ذكره في بيان انجاح المقدمة الاولى على راي الاشاعرة غير موجه لان المص قدس سره عمم في الكلام
وقال الغرض من الاغراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التي اعترف الناصب باعتبارها في الافعال فكيف يصير ذلك جوابا لما افاد الكلام المص نعم لو قال
في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه ناف لذلك كما صرحوا به في كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام
عنه يكون وكالة فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف يكون قائلا
بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة والجهات والاعتبارات كما مر في مبحث الحسن والقبح ولو كان
قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما خفي ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرحه على شرح
المختصر المحقق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا
شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين الآية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشأ
الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر بذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص البحث والمحض ان العلة الغائية
والغرض والمصلحة متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينهما والهرب من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لضيق الخناق الا انفصال
وعلى التقديرين فموجبا بالوفاق وابقوا الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تأثر الرب عن شعوره بخلقه كما ينفي التعليل
ينفي مراعاته للمصالح ايضا فلا وجه لتسليمه اثبات المصالح في الافعال الالهية وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوائل الكتاب والله الموفق للصواب
وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود وقوله في الشق الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في
بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبائح قبيحا بالنسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم ان هذا قبيح
عنه خلقه الله تعالى لمدعي النبوة واجرى كسب العبد على وفقه حتى لا يقبله او حسن مرضي له تعالى حتى يقبله والاعتراف بكونه لا يرضى لعباده الكفر والضلال
انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الافعال سواسية في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوصفي
والاعتباري كما ذهب اليه الاشعري فكيف يهتدي المكلف الى ان ذلك المخلوق فيه حسن مرضي لله تعالى او قبيح ليس بمرضي له واما ما ذكره من الترديد في الجواب
بقوله تريدون الامكان العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى لان حصول الامكان العقلي مقابلا للتجويز العقلي بحسب العادة مع ان المقابل في هذا

المقام هو الامكان العقلي والامكان العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان العقلي بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب منه بحسب ذاته وهذا حاصل دليل المص اذ هو متوقف على القول بان الله تعالى على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه نعم امتناعا عقليا بمعنى انه يجزم العقل بسلب صدوره عنه نعم الكلام لدليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدور القبح عنه واذا لم يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تعالى فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب فاذا جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المص قدس سره والحاصل انهم اذا جوزوا اظهار المعجزة على يد الكاذب في تصديقه نعم اياه معجزة الدعوى في الجزم بعد معجزة كافي ضرورة انه ليس ببديهي بل لا بد من اثباته حتى يثبت به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب ذاتها وصفاتها والاعتبارات انها ما يحسنه او يقبحه كما زعموا حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما عرفت عبارة عن تكرار امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سيتوسل بها لا يعهد في معجزة نبينا خاتم الانبياء فان من بعث نبينا اليهم من اهل الجاهلية الذين نشاوا الذين في ايام فترة من الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم وكيفية جري العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة ولكن به فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة ونظائره مما قررناه الدليل واوضحنا به السبيل ان تشبيه ما في كلام المص من حقائق الالهامات بالترهات والطامات تعصب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على محروم التوفيق ولم يتعمد النظر في اول ما يجوزه من الزخرف والشهيق والتبديل المشتبه بالمدقق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

البحث الثاني في ان الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله الى السهو في القراءة في القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما الصبح وقرء في سورة النجم عند قوله افرأيتم اللات والعزى ومنوة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف منه بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسبوا النبي اليها وهي توجب الشرك فما عذرهم غدا عند رسول الله وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم يأخذه في الله لومة لائم وينسبون اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام ارشاد العالم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة وهو ان يقول العبد انك ارسلت الينا رسولا يدعوا الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا يرتاب العاقل ان هذه المقالة صدرت عليهم قوله وما قدروا الله حق قدره انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان اهل الملل والشرايع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية ولم يتبلغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء عليهم السلام واما الصغائر والكبائر فكل منهما اما ان يصدر عمدا او سهوا اما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع والاجماع قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فالمختار عدم جوازه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التأويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا من وجوه ونحن نذكر بعد الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء **الاول** لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة فعلم ان الاشاعرة يوافقونهم في وجوب عصمتهم من الصغائر والكبائر لكن في الصغائر يجوز عقلا لدليل اخر كما سيأتي في تحقيق العصمة **الثاني** لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع واللازم باطل بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة وهذا الدليل يدل على وجوب عصمتهم من الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة **الثالث** ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذائهم حرام اجماعا وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى

[illegible]

اللات والعزى ومنات هي اصنام كانت لهم واللات والعزى صفتان للذات وقائد تمام الكبد كقوله تعالى يطهر بجناحيه والاخرى من التاخر في الرتبة ١٢ منه

اقول سيدكر بدان صب في مناقب عمر بن الخطاب حدثنا عن رسول الله صلى الله عليه واله وهو لو كان لعدي نبي لكان عمر بن الخطاب فاذا كان الامر على ما ذكر هنا من ان الامة اجمعت على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها فكيف يجوز لعمر بن الخطاب النبوة مع سبق كفره وادامة اربعين سنة على اسلامه فبين قوليه تدافع لا يصدر من ادنى طلبته وهو يدعي انه بارع في العلوم كلها وقد علم من هذا ايضا ان الحديث موضوع لا اصل له ولا يجوز لخاتم الانبياء وافضل المرسلين ان تكلم به لا شاعة نعوذ بالله من الحمية الجاهلية والاصرار ومواطن العقايد الرديئة الراقمة

[illegible]

الا لعنة الله على الظالمين وبحث قوله لو ما ومنه قوله تقولون ما لا تفعلون وقوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موقعين بعذا
جهنم وملعونين ومكذوبين فكذلك باطل اجماعا وهذا الدليل التي يدل على عصمتهم من كل الذنوب غير هاتين الدلائل التي ذكرها الامام الرازي والغرض
كل ما ذكره هذا الرجل انما يترتب على ان ذنوب الانبياء من المعاصي وابطال حجة الله تعالى عند مذهب الاشاعرة برمته وهم ذكروا هذه الدلائل ولها تجويز الصغائر
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر والنبي بشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث
يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصلهم من اسناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا
فهذا يكون الانبياء معصومين من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها
معفو بنص الكتاب من فاعل الكبائر ان الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض واذ انتم اجنة في
بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما صدر من الصغائر وفي الاية اشارة الى
ان الانسان لما خلق من الارض ونشا منها فلا يخلو عن الكدورة الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب تصدر بحسب مقتضى الطبع ولما
لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
ويتأكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا
عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير
ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا
ثواب عليه وايضا فقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب
عنهم كسائر البشر هذه حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكل ما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع
فلا بال عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله وما ذكره من قصة سورة النجم وقراءة النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يكن من القران فهذا الكلام يذكر في
الصحاح ولم يعهد كونه في بعض التفاسير ذكروا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتد عليه اعراض قومه عنه بعد تمنى ان يأتيه من الله تعالى ما يقرب اليهم ويستميل قلوبهم
فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها فقرا بعد قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتك عن الله تعالى فحزن النبي
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز
الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأ هذه الاية المنقولة وخلط
صوته بصوت النبي حتى ظن انه قراها قال الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي صلى الله عليه وسلم قد قالها كان ذلك كفرا صادرا عنه ولبس يجابر لجماعة
ربما كان ما ذكره من الغرانيق قرانا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام ومن تتبع سورة النجم وتامل في تتابع اياتها علم ان هذه
الكلمات لا تلائم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان لا يبلغ يتفوه به في مدح الاصنام عند ذكر مذمتها فانهم يلتبس ذكرها عند ذكر الملائكة
وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى فهاهنا يناسب تقرير تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل
فهو من باب معتريات واما المعارية فانهم يمنعون صحة هذا عن اصله وذكر الشيخ الامام القاضي ابي الفضل موسى عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفاء بتعريف
حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى واقول يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان قوله فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر في المواقف وهو من اعاظم
الاشاعرة واما ثانيا فلان دعوى الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذبة لان ابن فورك من الاشاعرة مخالف في ذلك وجوز بعثة
من كان كافرا ويدل عليه ايضا ما سنذكره من كلام الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبينا كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وهو غلط
الضلال هاهنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من ان تجويز الشيعة اظهار الكفر تقية شيء فكون صاحب
المواقف وهو في مرتبة علامة بلا مرية وقد خاب من افترى على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الافعال من شرح منهاج الاصول قال حيث
الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة في الكبائر ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر
عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد اذنب وعصى آدم فجوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار الكفر ما
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون الخ وقد علم
من هنا امران احدهما ان من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والاصرح بهم كما قال انما قال خلافا للروافض وثانيهما ان
من جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وقد تبين في ذلك
ان الامامية قالوا ان اظهار الكفر عن الائمة عند خوف التلف حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين اما السب فسبوني فانه لي زكوة ولكم نجاة

ولما البراءة عند والائمة ومن المتبرئين ثم انهم اذا لم يجوزوا لانفسهم الصحيفة اظهار البراءة عن ائمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء والائمة
مع تاييدهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام الناصب من سماجة تكرار قوله يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية من
غير طائل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت
بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرناه حيث قال منها اتفقنا على ما هو المختار
عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا لوجوه الاول الى اخره والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء لئلا
يبعدوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلاثة مع سبق كفرهم فكيف يرجح محققوهم عن ذلك واما خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من
السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وباله الى جميعهم
واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسألة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة
والاشاعرة الا فيما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر ففي كلامه هذا ايضا تمويه
وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر الخ
والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدلوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما
صرح به السيد قدس سره في هذا المقام في شرح المواقف وفخر الدين الرازي في تفسير سورة يوسف عم حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء
في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه
وانما الموافقة في الحكم بما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع
قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة عن اساسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السلام ان قوله بضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي تقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر
قال الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستحيل عقلا
وقوع ما يناقضه ورود العقل ولا ينظره ولا يتبين وهو مناقض لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ومعنى التنفير
باطل فانا نجوز ان يبعث الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى وظني ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شأن الانبياء
قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكونوا خلفاء ونائبا عن رسول الله ص
ندموا على ما قالوا وقالوا لحفظ حالهم وخلافتهم ان الانبياء ايضا ليسوا معصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طبايعهم في الاتصاف بالحسن
الخلائق والخلائق وعدمه فتامل فان الكلام فيهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكر هذا الرجل مما يترتب على ذنوب
الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعرة عنه بريء وهم ذكروا هذا الدليل الخ مدفوع بان غرضه هذا مستقيم بالجملة والتلبيس
كغيره من المقدمات السابقة فان المصنف انما رتب ابطال حجة الله تعالى على ما نسب الى النبي ص من اعترافه بحقية الاصنام وكون صدور مثل ذلك عنه يبطل حجته
مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما اسلفنا اشتمال التمويه والتلبيس في قوله وهم ذكروا هذه الدلائل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلائل
على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا تمام حجته موقوف عنه الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره
من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو عنها بنص الكتاب الخ مردود بان اشتمال بعض الذنوب للعفو لا يدفع النفرة عن
صاحبه وقصور الاعتقاد فيه فيسقط محله ويتبين عند العوام فلا ينقادون الى اطاعته فينتفي فائدة البعثة كما سيأتي في كلام المصنف ايضا
فلا نعيد قوله وفي الاية اشارة الى ان الانسان مخلوق من الارض الخ كلام سنشير اليه ان شاء الله تعالى عن قريب واما تاسعا فلان قوله وما لم يكن
خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة فيه فيه مؤاخذتان ظاهرتان احدهما ان لا عتبار بمخالفة ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القران
ولا من اشارته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء
فحكمه بمخالفتها بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سنوضحه عن قريب ان شاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ
من الكلام كما اشرنا اليه رجوع عما ذكره سابقا من الاستشهاد بكلام الفلاسفة وتحسين لآرائهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء ههنا دون كلام احد
الطائفتين من المسلمين تلبيس وتمويه لا يخفى على المتامل فانه لما راى ان صدور الصغائر عن الانبياء مخالف للعصمة بمعنى عدم خلق الله فيهم ذنبا
كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب ولا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل خلط البحث وعدل
الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما سنطلع عليه واما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا عمن يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان خلاف الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا يعد من الذنوب التي
وقع النزاع في نفيها واثباتها واما ما هو صغائر حقيقة سيما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعتراض عنهم ايضا قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي
الملكة قلنا عدم المنع ممنوع قوله فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير بالتدريج ملكة قلنا مسلم لكن ما لم يصر ملكة لا يسمى حينئذ

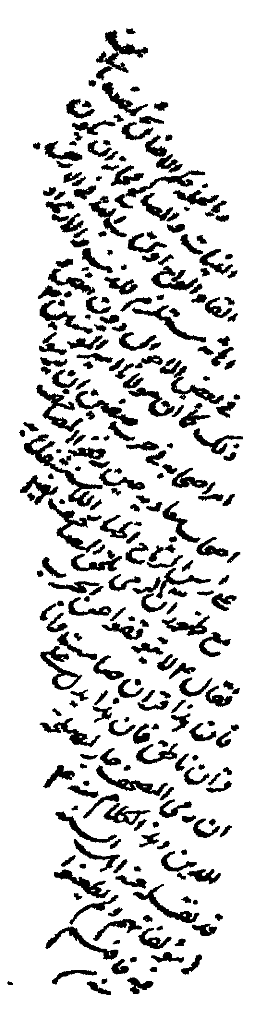
مرتب ... المحققين
ومحسن واتفاقنا من المعدودين من اكابر اهل السنة في الحكم بعصمة الانبياء قبل البعثة وبعدها الشيخ الفاضل محي الدين ابن العربي في كتابه المسمى بالفتوحات المكية وذلك لانه حكم بعصمة عموم آل النبي ص من الائمة الاثني عشر وغيرهم من السادات بل حكم بعصمة سلمان الفارسي واولاده لدخوله في اهل البيت بمقتضى الحديث المشهور فيكون مراده بعصمة من عداه من الائمة من اهل البيت آل عصمتهم من اول العمر الى اخره اذ لا مجال هنا للتخصيص بما قبل البعثة وبعدها ... ان حكم بعصمة من عدا الانبياء والائمة في جميع العمر يستلزم حكمه بعصمتهم بالطريق الاولى وقد ذكرنا هذا الوجه ... كلام الشيخ في ... في شرح ... من كلام ... في توضيح الاية الثانية والعشرون في مناقب امير المؤمنين ع فارجع اليه منه نور الله مرقده

معصوماً فيثبت المنع وسيجي مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الانبياء بدا على ... تم لعلنا الناس فيما
يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا يجري فيه الا دلالة لا دلالة فيها ... في نفي الاوصاف البشرية ممنوعة واما المراد بما نقل في القدح على الذنوب تستحق
المدح والثواب على ان ذلك كن تغيثهم الله تعالى على العصمة بلطفه ورحمته على ان العقول تميل هذه المماثلة مع ما ذكره الناصب انما كان اكبر بالحصر بقوله
لا تجر بخالف تصريحهم بنبوة النبي بل سائر الانبياء وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفاء ان النبي وان كان من
البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الآفات التي تقع
على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكره ان شاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ ففيه ورد
بذكر في الجمع بين الصحيحين ... وفيها الصحاح تسمية الملقى باسم صنم ولكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتاب المواهب اللدنية للقصة
اصل فقد اخرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما نبه
عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طريق
عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير نحو ذلك واخرج البزار وابن مردويه من طريق امية بن خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب
ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند آخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة المطولة واسندها عن
محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس واورده من طريق
الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب
عن عكرمة وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعناهم كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق
سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق يدل على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري
من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تجرأ ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات
كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه كذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته
واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم
في ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا
يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق
اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلثة اسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من
لا يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما رواه في كتاب عيون اخبار الرضا عن ابي ...
مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة ... لا تعجب من روايتكم ان النبي قال ... عنهم ... الى ابي بكر ... الى الجنة ...
السبع ... على خير من ابي بكر ... روايتكم هذه ... ابي بكر خير من الرسول لان السابق افضل من المسبوق ... ان الشيطان
... رسول الله ... رسول الله ... اقول لا ادري ان من ... هذه القصة
ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه في هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ... الا ان
... ان هذه الآية نزلت بعد وقوع تلك القصة ... الكفر عنه قبل ذلك ... القول ... ذاك لو ... وقوع القصة
التي هي اصل ... كما لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة اجابوا الخ فقد نقل القاضي عياض في الشفاء اصله عن الكلبي حيث
قال ان النبي حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه واوضح منه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال حكى عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان
المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة
بمائة سنة واكثر فكيف ينسب الناصب الجواب الى الاشاعرة نعم قد وضح من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من نسبة
الى الاشاعرة ومن جملة الاشاعرة صاحب ... الكلام ان الجواب ... في المواقف بقوله والجواب على تقدير ... على
القرآنية هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب ... لفظ الجواب بقوله اجابوا ... قوله هو انه ... على انه وانما وقع في هذا
الغلط ... على الكذب في النسبة ... الى الاشاعرة ... لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا الخ ... واما التاسع عشر
فلان قوله نعلم انه لو صح هذا لكان ... الملائكة ... لم ... وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام
انما هو ... في وصف الملائكة فهذا ... الجواب ... بقوله ... في وصف الملائكة ...
مناسبة ... لو صح ... ذكرهم ... الملائكة ... في السموات لا تغني شفاعتهم ... الآية ...
... مع انه ... على هذا ... حاجة الى ... في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله ...

السابع عشر قال ان ما نسبه القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفا ان هذا من مفتريات الملاحدة التي افتراه على القاضي المذكور لانه لم يقل ان تلك
مفتريات الملاحدة وانما ذكره المفسرون وتعلق به الملحدون الخ ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب عود الشناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا
هذه القصة في كتبهم ولم يفهموا فساد ابتنائه ومنهم حتى شنع بزعمهم عليهم فاضطروا الى التفصي عنه بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل **قال الفقير**
رفع الله درجته وبعد ورد عنه ع انه صلى الظهر ركعتين فقال ذو الشمالين اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد
على ذلك الرجلين فقال اشهدا بذلك قالا نعم فاتم الصلاة وروى القشيري انه ع صلى بالناس صلاة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض اصحابه
فاتمها واي نسبة انقص من هذا وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي ع من عبادة ربه واهماله والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلاة وعدم ادراك
السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما روي من سهو رسول الله ص في الصلاة حتى قال له ذو اليدين
اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تداركه واي نقص ودناءة في السهو وقد قال الله تعالى في القرآن واما ينسينك الشيطان
وهذا نص صريح يجوز السهو والنسيان عليه السلام والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلاة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر الصلاة لا يضر وكذا
الحركة المتعلقة بالصلاة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو والنسيان في الصلاة ليشرع هذه الامور المذكورة فاما ولا يقدح السهو الذي ذكرنا في
في العصمة واي دناءة ونقص في هذا فان الله تعالى انساه لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فان الانساء احد المعنيين هو ايقاع النسيان
عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يعبد الله تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله
حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب ان يعلم الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد
عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقوله وقالوا مال هذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى سبحان ربي هل كنت
الا بشرا رسولا انتهى **واقول** قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله ص في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلاة
ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت وقد يقدح في صحة هذه الرواية اولا كون راويها
ابا هريرة والله اعلم بحال الاوساط ويجيء في بحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة ان شاء الله تعالى وثانيا انها تنافي ما علم من اخلاص ذي
الشمالين اعتقاده بالنبي ص منزها عن الجور والبهتان والسهو والنسيان حتى شهد للنبي ص في قضية دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي ص وصدقه من غير
ان يكون له اطلاع على اصل القضية ومن جزان يحتمل في شانه ص شيئا من السهو والنسيان في تلك وثالثا انه لما كان ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي
بقبول شهادته مقام شهادة العدلين كيف لم يقبل النبي خبره بانفراده واحتاج معه الى استشهاد غيره من الرجلين قال المصنف رفع الله درجته في كتاب تذكرة الفقهاء
خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي ص لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت
ذي اليدين بسنين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحتجون به ان المقتول يوم بدر هو
ذو الشمالين واسمه عبد الله عمرو بن فضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي ص ومات في ايام معاوية وقبره بذي خشب واسمه
الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلاة والجواب ان الاوزاعي قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلاة وذو
الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروي في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما اسهو لابين
لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلاة وروي من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذا الشمالين عن الصادق ع انتهى واما ما استدل به على عدم دناءة
النقص في السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين من المفسرين بان المراد
ان انساك الشيطان قبل النهي قبح مجالستهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكرنا لك قبحها ونبهناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه
الوهن في الاسلام والتنفير عن اتباع النبي ص وايضا في تجويز مثل هذا السهو على النبي ما رواه البخاري من قوله ص سووا صفوفكم فاني اراكم من ورائي
كما اراكم من امامي فافهم وقد تفطن بهذا بعض المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي ص وصرح بان سلامه
على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه واتى له ذلك ليبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه وعلى ما ذكره الناصب من السر الذي ابداه
منه بان هذا من قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام واي حديث صحيح او تصريح دل على تعليل ذلك بما ذكروه من السر وحيلة التخلص عن شناعة الانتساب
واي ضرورة دعته في اظهار التشريع ذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي ص مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التصريح
لخصائص النبي ص بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما في سائر خواص النبي ص مع ان ما ذكره في المسايرة متناقض المقاصد لا يحصل منه بطائل كما ذكره صاحب
الشفا لاستلزامه اجتماع العمد والسهو في حال كما لا يخفى واما ما استدل به من آية سورة يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الآية هكذا وقال للذي ظن انه ناج
منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه الآية والمعنى الظاهر الذي اختاره اكثر المفسرين هو ان ضمير انساه راجع الى الشرابي والحاصل انه انسى الساقي
ان يذكر ليوسف عند ربه وعلى هذا يكون الآية عليه لا له نعم الناصب وانصار العامة لحسن ظنهم بالانبياء فسروه بما يوافق مذهبهم وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف
ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غيره حيث استغاث بمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد المماثلة في النوع
كما صرح به المفسرون والمماثلة في القدرة على الذنوب لكن منعهم الله تعالى عن ذلك بان ثبتهم على العصمة بلطفه وفضله وقد وقع النص ع

قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الا بنوة النبي ابو بكر في نفسه انه تعم الرسالة رسل سبيل التواضع وهوان حاله منصوص على البشرية لا بتعظاما الى الملكية الا انما انا بشر مثلكم لا بعث ابو بكر لو ما بلا مر **قال المصنف** رفع الله درجته ونسبوا الى النبي اكثر من المنقصة ورى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي وكانت لي صواحب يلعبن معي وكان رسول الله اذا دخل ينقمعن منه فيسربهن الي فيلعبن معي وفي الحديث عن الحميدي انها كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه صحيحا الا خانب ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار عمل الصورة والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبي واتخاذ من عمل الصورة في بيته الذي قد اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت وقد راى النبي الصورة في الكعبة لم يدخلها حتى محيت عن الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل عليها رسول الله وهي بنت تسع سنين واللعب هذه ما كانت مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس لما ذكر انه راى عند عائشة فرسا لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناح فقالت عائشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله وهيئة الفرس لا تسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها للصورة ولا حرج في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عائشة كانت في اوائل الهجرة وللصور شرائط انما يحرم عند وجودها وربما لم يكن شرط من الشرائط موجودة ولما صح الاخبار وجب لنا وبل والجمع لنعلم اخبار الصحاح السنة مثل اخبار الروافض فقد قطع اجماع الائمة على صحتها انتهى **واقول** فلا يتوجه عليه ان كلام المصنف انما هو في تجويز تمكين النبي للعب بالتعب اللعب ولصور والاشارة الى الاتيان بها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عائشة لها حتى يجاب بانها كانت غير مكلفة مع ان هو الكذب بعينه واما ما ذكره من ان هذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان الخ ففيه ان البنات لا يطلق الا على ما يعملونه من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الافراس ومن جملة غرائب الناصرة المنشوقة في كتابه ما اشتد به على ان لعب عائشة كانت منحصرة في الافراس ومن الرواية التي وضعها بالتصرف في حديث مذكور في جامع الاصول يدل بصريحه على ان عائشة كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان او بينهما ما هو صورة فرس له جناحا حسبة ال ولانه داود في رواية اخرى ان رسول الله قدم من غزوة تبوك او حنين وفي سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب فقال لها ما هذه يا عائشة قلت بناتي وراى بينهن فرسا له جناحان من رقاع فقال وما هذا الذي اراه وسطهن قلت فرس قال وما هذا الذي عليه قلت جناحان قال فرس يكون له جناحان قلت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك حتى بدت نواجذه انتهى ومن العجب سند لا له على الجزم بان عائشة ما كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان بالرواية الدالة على انها قد لعبت بما كان في سورة الافراس وايضا حكم ههنا بعد حرمة اللعب بالشطرنج عند الشافعية بشروط اربعة منها ان لا يكون اسبابا مصورة بصورة الحيوانات ثم ما ذكره من ان هيئة الفرس لا تسمى صورة نفسه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صور وصور وصور انتهى ومن المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بذلك لا يستند الى اقتدارهم على تصوير الصورة بانفسهم بل ربما يعمله لهم غيرهم من امهاتهم ولخواتهم وخالاتهم وامثالهن مع ان عائشة لم تكن طفلا عند اللعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين كما اعترف به الناصب فيما ذكر ولا يطلق الطفل الا على الولد الرضيع ثم اذا فطم يقال له فطيم وفطيمة او فليد ووليدة كما ذكره الثعالبي في كتاب فقه اللغة وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرج في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه واما ما ذكره من التاريخ المضحك فلعله ماخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب فلا يدل على ان فيه غفلة لانه لا اثر واما ما ذكره من اخبار الصحاح السنة ليس مثل اخبار الروافض في مسلم وكيف يكون اخبار اهل سنة وجماعة يريد مثل اخبار الروافض [illegible] بالكتاب العزيز واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة الذين الى النار ومع اجماعهم خارج عن درجة الاعتبار ومما يخفى لكلام في اخبار الفريقين في موضعه الا ان شاء الله **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي ايضا في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت رايت النبي يسترني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر وروى الحميدي عن عائشة قالت دخل على رسول الله وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي فاقبل عليه رسول الله وقال دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي الصبر على هذا مع نص الله على تحريم اللعب واللهو والغناء خصوصا مع زوجته وهلا ادخلته الحمية والغيرة مع انه اغير الناس كيف انكر ابو بكر وعمر مع علمهما فهل كانا افضل منه واكمل وقد رووا عنه انه لما قدم الى المدينة من سفر خرجن النساء المدينة يلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقص في اكمامه فهل يصدق مثل هذا عن رسول الله ومن له ادنى عقل نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب الى اخس الناس احد هم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي الى مثل هذه الاشياء التي يبرأ منها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله [illegible] ليس بحرام مطلقا بل اللهو كما ذكر وصح وما ذكر من غناء الجاريتين بالدف عند عائشة كان ايام عيد

مما علم جواز اللهو ونحوه من الرقص في أوقات السرور كالأعياد والختان والإملاك وأما منع أبي بكر عنه فإنه كان لا يعلم جواز ذلك في أيام العيد نعم الحديث
النبي فقال لأبي بكر دعهما فإنها أيام عيد فلذلك منع أبي بكر فعلم رسول الله أن مثل هذا مباح في أيام العيد وما ذكر من أن ما أنشد من
أنه من هجو ومن الشعر فذلك كان من خصائص أشعار المدينة ولم ينههن رسول الله لأنها كانت قبل نزول الحجاب ولا تتمكن من تظهر السرور بعيد رسول الله
وهو عبادة وإن ترك المروءة في أمثال هذه الأمور التي توجب الألفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريح المسائل جائز ولكن نعم ما قيل شعر وعين الرضا
عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا وأقول أسند الناصب الخفاء على عدم الحرمة مضمر في هذه الرواية وما يشاكلها مما شنع عليها المصنف
واستند في الحكم بنفي الحرمة بهذه الرواية كان مصادرا وإن كان له دليل آخر من القرآن والإجماع فليبده حتى ينظر فيه على أن قول أبي بكر مزمارة
الشيطان صريح في أنه فضل للشيطان ولم ينكر عليه النبي في قوله هذا ولعله أراد بجواز اللعب لدن كونه موضعه قوله تعالى إنما الحياة الدنيا لهو ولعب الآية كما أشار
إليه في رسالة الأخلاق من جانب حكيم أمة فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا الآية وأما ما حمله من أن أبا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى
نقصا للمجتهد جهله بما علمته طفلة الصغيرة والجاريتين وأما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من إضافاته ومخترعاته التي لا يروج إلا على جاهل مثله مع مثله
من أن زوجة النبي لم تكن تكره إعلام الأطفال والسوقية كما مر وأما ما ذكره من أنه تمكن من تظهر السرور بعيد رسول الله وهو عبادة مدفوع بأن السرور عبادة لكن إذا لم يقترن
مع الشنيع الذي يقبح والكلام فيه في رقص النبي وأما ما ذكره من أن ترك المروءة في أمثال هذه الأمور التي توجب الألفة والموافقة وتطييب الخواطر و
تشريح المسائل جائز مردود بأن كثيرا من الأمور مما يبعد من ترك المروءة ويقدح في العدالة اتفاقا مما يوجب الألفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروءة
والتقوى فعلى قياس ما ذكره يلزم أن يكون جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم وأما إرادته تشريح المسائل فقد علمت ما فيه قال المصنف رفع الله
درجته وفي الصحيحين أن ملك الموت لما أتى ليقبض روح موسى لطمه موسى ففقأ عينه فكيف يجوز لعاقل أن ينسب موسى مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه
من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس إلى هذه الكراهة وكيف يجوز منه أن يوقع بملك الموت ذلك وهو مأمور من قبل الله تعالى انتهى وقال الناصب
خفضه الله قول الموت بالطبع مكروه للإنسان وكان موسى رجلا حادا كما جاء في الأخبار والآثار فلما صح الحديث وجب أن يحمل على كراهته للموت وبعثه الحدة على
لطم ملك الموت كما أنه ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه فهذا الاعتراض وارد على ضربه هارون وكسر ألواح التوراة التي أعطاها الله تعالى إياه فما هو
جوابه ويمكن أن يقال كيف يجوز أن ينسب إلى موسى إلقاء ألواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسر لوحه إهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ضرب هارون وهو نبي مرسل
وكل هذه عند أهل الحق محمول على ما يعرض للبشر من صفات البشرية ولا يقدح في ملكة عصمة الأنبياء وأما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب
الأنبياء ولو لم يكن القرآن متواترا وينقل لابن المطهر الحلي أن موسى ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات
فلو أنه نصف من نفسه يعلم أن ما يقوله في تعصبه حق انتهى وأقول وقد حكم القاضي عياض المالكي أيضا بصحة الحديث لأنه مذكور في كتابين سماهما
مؤلفاهما بالصحيح وأجاب عما يتضمنه من نسبة الذنب إلى موسى ع بأن الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب له إذ هو ظاهر الأمر وجه
جائز الفعل لأن موسى دافع عن نفسه من أتاه لإتلافها وقد تصور له في صورة آدمي ولا يمكن أنه علم أنه ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعة أدت إلى
فقء عين تلك الصورة التي تصور له فيها الملك امتحانا من الله فلما جاءه بعد وأعلمه الله أنه رسوله إليه استسلم انتهى وفيه ما فيه أما أولا فلأن دعوى عدم إمكان
الاستعلام ممنوع إذ كثيرا ما تمثلت الملائكة للأنبياء بصورة غيرهم ويعلمونهم بهم على أن في الحديث أن ملك الموت لما رجع إلى ربه قال أرسلتني إلى عبد لا يريد
الموت قال ارجع إليه وقل له يضع يده الخ وهذا صريح في شعوره بالملك وأما ثانيا فلأنه لا وجه للامتحان بعد القول بأنه فعل الواجب من المدافعة
عن نفسه وقد يجاب بحمل فقء عينه على المجاز من توهيم فقء عين حجته فالمراد صككته ولطمه بالحجة وفقء عين حجته ويبعده أنه لا يلائمه ما وقع في الحديث
من قوله فرد الله عليه عينه وأيضا ما المباحثة الواقعة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج إلى إيراد حججه وإبطاله والجواب بعضهم بأنه يجوز
أن يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لأن للموت سكرات انتهى وأقول هذا الجواب الخارج عن الصواب مأخوذ مما سيجيء من قول عمر بن الخطاب في
شأن النبي إن الرجل ليهجر وليس على الخلائق فانظروا أيها الإخوان بنظر الإنصاف والعقل أن سفاهة هذه الغواية إلى أي غاية ثم لا يخفى أيضا
أن مجرد نسبة الذنب إلى موسى ع بل في مخالفة الاعتقاد بهم أن ملك الموت مع تلك القدرة والقابلية من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى في حال مرضه وضعفه
بحيث يلطم عينه ويحتاج إلى الشكاية عنه ونحو ذلك من المضحكات التي يتلهى بها الصبيان فتأمل فإن الفكر طويل وأما ما ذكره الناصب
من المعارضة بقصة موسى ع في إلقاء الألواح وجر رأس أخيه فلا يصلح للمعارضة أصلا لأن له محملا صحيحا وتأويلا جميلا قد ذكره السيد الشريف المرتضى
علم الهدى رضي الله عنه واستحسنه الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو أن بني إسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى حتى أنه هرون لما غاب
عنهم قالوا لموسى أنت قتلته فلما وعد الله موسى ثلاثين ليلة وأتمها بعشر وكتب له في الألواح من كل شيء ثم رجع فرأى في قومه ما رأى فأخذ برأس
أخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون ع أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له فقال إشفاقا على موسى لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي
لئلا يظن القوم بك ما لا يليق بك وأقول لا يخفى أن أخذ اللحية والرأس عند الملاقاة والمشاورة عادة جارية بين العرب
ولو كان ذلك للإهانة لطمه ولحمه ونتف ثم أقول يجوز أن يكون ذلك الاعتراض والتعرض من قبيل قولهم إياك أعني واسمعي يا جارة في
أكثر المسائل الخطابات المتوجهة إلى الأنبياء كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الأقاويل الآية من هذا القبيل والحاصل أن إلقاء الألواح



كان لمصلحة اظهار الغضب في القوم وانزجارهم عما صدر عنهم من العبادة للعجل ولا شبهة في لطم ملك الموت وفقأ عينه بل كان للمصلحة في تمكينه
كما مر ولعل ما ذكر من كسر الالواح تضمن اهانة كتاب الله مع ما في ذلك من منافات لتاصيل عبيد الله وعباده وانبيائه ثم اولها اشد كما لا يخفى ومن اين علم ان نصيب
موسى من القاء الالواح كان اهانة لكتاب الله تعالى دون ما ذكرنا من التهيؤ وتوضيح قصده الى ذلك الذي يرجح تخصيص سوادها الى ذلك وغيرها ولو اتى
وكلها بعد عند اهل الحق محمول على ما يعرض المشرع بنوع خروج اما فخر الدين الرازي وشيخ صاحب المواقف عن اهل الحق حيث حملوا ذلك على ما حمله
عليه ابن المطهر طهر الله رمسه مما لا يناسب طهارة الانبياء عليهم السلام فالعجب انه يجوّزوا الايات التي ظاهرها نقصان الانبياء على ترك الاولى والافضل
على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع تجويز حامل الظواهر تلك الايات ويحملون هذه الايات
والخطابات كلها التي ظاهرها منكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء كما لا يخفى على خلاف ظاهرها ويمنعون من جواز حملها على ظواهرها مع ان كلامه
لا محمل له غير كون العمل بظاهره بغير تاويل واضح وتوجيه بين وهلا ساووا بينه وبين الانبياء الذين هم تحت التعظيم وما ذا الا من قلة الانصاف
وشدة العصبية والاعتساف واما قوله ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل ابن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا الخ
فرجم بالغيب ومحض الظلام كما لا يخفى ومن اين علم انه لم يكن يحمله على ما ذكرناه من المحامل الذي اذ نصا من بعض الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازي
وغيره **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن رسول الله قال يصعق الخلق يوم القيمة وانهم يأتون آدم ويسئلونه
الشفاعة فيعتذر اليهم فيأتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابرهيم فيقولون يا ابرهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك
اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري
وفي الجمع بين الصحيحين عن رسول الله قال لم يكذب ابرهيم النبي قط الا ثلث كذبات كيف يجوّز هؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف الوثوق بشرايعهم
مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب واما
الكذبات المنسوبة الى ابرهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان مراده
الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام فالكذب بالمأول ليس كذبا بالحقيقة بل هو صورة
الكذب اذا كان التاويل ظاهرا وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة انتهى **واقول** قد ترى ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على
الاطلاق بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذبات ابرهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فيما نقل عنه استعفاء ابرهيم
عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وانهم يأبى عنه قوله في الرواية الثانية ان ابرهيم لم يكذب قط الا
ثلث كذبات فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتاكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي
نراه في الاية ليس بكذب بل هو من المعاريض الذي يقصد بها الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال لصاحبك وقد كتبت كتابا بخط في غاية
الحسن انت كتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط فقلت بل كتبته انت كان قصدك بذلك الجواب تقريره لك مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته للامي لكن
الكلام في الكذب الذي كونه في الحديث المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكره اولا ولم يكن به باس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف في
متن الحديث من شدة غضبه تعالى في ذلك حتى يأس ابرهيم عن قبول شفاعته وعدل الى الاعتذار **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين ان النبي قال نحن احق بالشك من ابرهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان
ياوي الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوّز هؤلاء القوم الاجتراء على النبي بالشك في العقيدة
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان من عادة النبي التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على موسى فذكر في هذا الحديث
فضايل الانبياء فذكر ثبات ابرهيم في الايمان والمراد من الحديث ان ابرهيم مع ثباته في الايمان وكمال الشفقة منه في اثبات الصانع والحشر كان
يريد الاطمينان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فنحن احق بهذا التردد الذي يوجب الاطمينان واما الترحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان ياوي
الى ركن شديد كما قال الراوي الى ركن شديد فترحم له رسول الله لانه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه عاب لوطا في اويه الى ركن شديد
واما قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي فهذا وصف يوسف بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين
امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبياء مع ان الحديث صحيح وهو يطعن في قول النبي نعوذ بالله من راي الفاسد
انتهى **واقول** لا دلالة للجملة الاولى من الحديث على ارادة نبينا التواضع مع ابرهيم واي تواضع في اثباته له الشك الذي هو برهان عند الواضع
مع معارضته كلامه المحكي في القرآن على انه لم يرد الشك بل قال ذلك لزيادة الاطمينان واغتنام النقل بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من ان المراد
بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني في شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك مستحيل في حق ابرهيم ولو كان الشك
متطرقا الى الانبياء لكنت احق به من ابرهيم وقد علمتم ان ابرهيم لم يشك فاذا لم اشك انا ولم ارتب في القدرة على الاحياء فابرهيم اولى بذلك انتهى
واقول هذا التاويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعي ان يسلم
السطول عجزه لتصحيح هذا الحديث انما ساويه كره بل من تلقى ظاهره بالانكار ونقل عن الزركشي انه قال ذكر جميع الامثال ان اغلب

يونس بن متى وقال لا تفضلوني على

في اللغة لنفي المفوض عن الشيئين نحو الشيطان خير من يزيد أي لا خير فيهما وكقوله تعالى أهم خير أم قوم تبع أي لا خير في الفريقين وعلى هذا المعنى قول النبي
أحق بالشك من إبراهيم لا شك عندنا جميعا وهو أحسن ما يخرج عليه هذا الحديث انتهى وأقول محصله ظاهر أن فيما سمعنا نحن فيه على أيضا من الشك
نقيضوا أن يكون شيئا ما نفيا لا حقيقة بالشك لا نفي الشك وهذا مما لا يشك فيه المتأمل وأما ما ذكره من توجيه الجملة الثالثة وصف يوسف بالصبر
والثبات في الأمور الخ فمدفوع بأنه مع ذلك يتضمن أنه نهى النبي عدم صبره على ذلك في سبيل الله وأنه لو كان في مقام يوسف لأجاب دعوة الملك وهذا
هو محط التشنيع الذي ينبغي أن ينزه النبي عنه وهذا ما أراده المصنف قدس سره وأما الجملة الثانية فهي وإن كانت في نفسها ظاهرة فيما ذكره
الناصب لكن مجموع ما ذكره من الجمل الثلاثة حديث واحد مذكور في صحيح البخاري والأولى والثالثة صريحتان في الشك وعدم الصبر فلزم أن يكون
الثانية أيضا واقعة على ما يناسبهما فهما بأن فهم النبي منها أن لا باعث للوط على الالتجاء إلى ركن شديد ضعف اعتقاده وقصور اعتماده واتكاله
على الله تعالى ولهذا أوله القسطلاني بأن المعنى لو أراد لأوى إليه لكن أوى إلى الله انتهى ويؤيد ما ذكرنا مما ذكره البخاري بعيد ذلك من قوله
باب قصة لوط عليه السلام حدثنا أبو اليمان أنا شعيب أنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن النبي قال يغفر الله للوط إن كان ليأوي إلى ركن شديد
انتهى فإن فيه دلالة على أن لوطا يحتاج أن يستغفر له أن قال ذلك وقصر في الصبر على أذى القوم والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته وفي الصحيحين وقال بينما الحبشة يلعبون عند النبي بحرابهم فدخل عمر فأهوى إلى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله
دعهم يا عمر وروى الغزالي في إحياء علوم الدين أن النبي كان جالسا وعنده جوار يتغنين ويلعبن فجاء عمر فاستأذن فقال النبي للجواري اسكتن فسكتن فدخل
عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن إلى الغناء فقلن يا رسول الله من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن إلى الغناء فقال هذا
رجل لا يؤثر سماع الباطل كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك عن النبي يرى عمر أشرف من النبي حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبي يؤثره انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول أما لعب الحبشة بالحراب فإنه كان يوم العيد وقد ذكرنا أنه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن أن يكون تجويز
ذلك اللعب بالحراب لأنه ينفع في الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليم إلقاء الحربة وكل ما كان من أمر الحرب فلا بأس به ويمكن أن يكون عمر لم يعلم
جوازه فعلمه النبي وأما ما روي عن الغزالي فإن صح يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا في أيام الأعياد وكان النبي يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم أن اللهو ليس
بحرام وربما كان عمر يمتنع منه ومكنه رسول الله صلعم على عدم السماع ليعلم أن الأولى تركه وسمعه هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا أن يكون
عمر أشرف من النبي وعمر من أمته وممن يتعلم منه الشريعة انتهى **وأقول** ما ذكره من أن ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما مر وما ذكره من أنه يجوز
اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعوى الاتفاق على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك اللهم إلا أن يريد اتفاق الفسق
من أهل النصب والنفاق عليه وليس في اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى ومن هذا يعلم أيضا بطلان قوله ويمكن أن يكون تجويز ذلك الخ وقد علم
بطلان قوله ويمكن أن يكون عمر الخ بما ذكرنا في بعض الفصول السابقة فتذكر وأما قوله وكان النبي يسمعه لضرورة التشريع الخ فيقال في جوابه
ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك شرعيا إلا أول البحث والنزاع وكذا الكلام في توجيهه لما روى الغزالي وبالجملة ما ذكره الناصب ههنا من بلاياه
التشبه بما قاله الباطنية من الملاحدة المارقين مما يليق بها ما نسب إلى روايتهم من قوله هذا الرجل لا يؤثر سماع الباطل فإن ما هو جائز ومكروه لا يوصف
بالباطل فيلزم منه أن النبي يريد السماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض ممن يعتقده كما لا يخفى على من آمن بالله ورسوله فضلا عن سلوك أمر شريعته
عمر عن النبي ومنعه على أن ما يكون تشريعه ضروريا لا يكون تركه أولى فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال أقيمت الصلاة
وعدلت الصفوف قياما قبل أن يخرج إلينا رسول الله فخرج إلينا رسول الله صلعم فلما قام في مصلاه ذكر أنه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا
قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج إلينا ورأسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر العاقل هل يحسن منه وصف أدنى الناس بأنه يحضر في الصلوة ويقوم في الصف وهو جنب
وهل ذلك إلا من تغفيره في عبادة ربه وعدم المسارعة إليها وقد قال الله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فأي مكلف لا يجد بقبح هذا الأمر
النبي وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال صلى بنا رسول الله إحدى صلوتي العشاء وأكثر ظني أنها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام إلى خشبة في مقدم المسجد فوضع
يده عليها وفيهم أبو بكر وعمر فهابا أن يكلماه وخرج سرعان الناس فقالوا أقصرت الصلوة ورجل يدعوه ذو اليدين فقال يا نبي الله أنسيت أم قصرت الصلوة
فقال لم أنس ولم أقصر قال بلى قد نسيت قال صدق ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل إلى رسول الله وكيف
يجوز منه أن يقول لم أنس فإن هذا سهو ثان ومن يعلم أن أبا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله مع أنهما لم يذكرا ذلك للنبي انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله أقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الأنبياء لأنهم بشر سيما إذا كان السهو موجبا للتشريع فإن التشريع في الأعمال الفعلية آكد والذي
من الأقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنابة فمن باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان إذا تذكر ولهذا ترجم البخاري الباب لذلك وفيه هذا الحديث بقوله
باب من تذكر أنه جنب يخرج ويغتسل ولا يلزم من هذا النقص وما ذكر من سهو رسول الله في الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا بأس به وما ذكر من
السهو فهذا أيضا يتضمن التشريع لأنه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في أثناء الصلوة وكذا الكلام القليل والعجب أنه
كيف يجوز أن يحفظ أبو بكر وعمر ما نسي رسول الله وأي عجب في هذا فإن الإمام كثيرا ما يسهو والمأموم لا يسهو فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم
على الإمام وهل هذه الكلمات إلا ترهات ومزخرفات انتهى **وأقول** قد سبق الكلام منا أيضا على ما اتكأ به من الجواب على ما اشتد عليه من أن النبي

صلعم

وعلى جعل السهو والنسيان وسيلة الى التشريع واما ما خص هذا المقام به من ان التشريع في الاعمال الفعلية اكد فممنوع بل القضية منعكسة لجواز ان يكون
التشريع الفعلي مخصوصا به بخلاف الامر القولي العام وبهذا يعلم ضعف ما التزمه جماعة من التشريع في الافعال المنافية واما قوله لانه شرع بذلك التشبث
جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة فمنشأه كلان ظهور تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان يقف النبي بعد الصلوة ثم ما اطول خشبة المسجد
واضعا يديه عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيسأل عنه فيجيب بانه كان قد سها فيسأل عنه فيجيب بمثل الاول مع ان المتكلم بكلام الادميين والفعل الكثير مبطل
للصلوة عند الفقهاء الاربعة ايضا اما الاول فلما في كتاب الينابيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس قال الشارح الانصاري المراد بكلام الناس ما يخاطب الناس به مما هو من جنسه وفي التتمة وضبطه هو المسموع المنهي سواء كان مفهما ام لا وقد يعبر
عنه بالتعبير وعليه اللغوي والاصولي واما النحوي فلا يطلق الكلام الا على المفهم فلما اشترط فيهما ان الكلام فيبطل بالنطق بحرفين وحرف مفهم ولو
انه ملحوظ انتهى نعم قال الشافعي انه لا يبطل الصلوة بالكلام القصير نسيانا او جهلا ان لم يكثر ذلك الكلام بحسب العادة على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور
الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في الهداية وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما زعمه الناصب من ان ما نسب الى الشيخ
من ايجاب الجواب بالخلل في الكلام القليل باطل مخالف لمذهب صاحبه ايضا واما الثاني فلما في الينابيع وشرحها ايضا انه يبطل الصلوة بغير فعل يجانسه لا من
الصلوة ان تحشر ذلك الفعل كوثبة المصلي وان لم يكن كثيرا او فعل غير مجانس نادر كالعبث مثل ضرب احدى الراحتين بالاخرى او ان يفعل غير مجانس كثير
الفعل بحسب العادة فيبطل الصلوة على الظاهر من الوجوه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل ضربات ثلث وخطوات ثلث متواليات كل واحدة والقليل
بالاقل من ثلث ولا بثلث واكثر عن غير متوالية والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في صفة جميع
النجيب من ان الامام كثيرا ما يسهو والمأموم لا يسهون الخ فقد سها فيه معرض على تقدير النبي فان الكلام سهو لا يليق في امام الصلوة الذي جوز اهل
السنة ان يكون عاميا جاهلا فاجرا بل في الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدسي والوحي الالهي الذي يتوقع ببركته صفا المأمومين من
السهو والنسيان والخطاء والطغيان كما قال مداح ائمة اهل البيت عليهم السلام بالفارسية نظم زهی امام که پاسش نگاه میدارد بوقت نیت
اندیشه خاطر ماموم مگر ... مانده وگرنه ... مصنف کتاب ... مقام ... ولقد علم بما قررنا واوضحنا ان ما ذكره المصنف حق في
نفسه الحديث مع القرينة وبالمعنى الاخر لا يصدق الا على امثال ما الى به الناصب ركيك المعنون **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن عبد الله بن
عمر انه كان يحدث عن رسول الله انه لقي زيد بن عمرو بن نفيل بعد ذلك قبل ان ينزل الوحي على رسول الله فقدم اليه رسول الله سفرة
فيها لحم فابى ان يأكل منها ثم قال اني لا اكل مما تذبحون على انصابكم ولا اكل مما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل هل يجوز نسبة
نبيهم الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب واكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه واتم حفظا وغاية الحياء
الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول من غرائب ما يستدل به على ترك ما اتى هذا الرجل
وعدم الاعتماد والوثوق على نقله روايته هذا الحديث فقد روى بعض الحديث فيستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح وما ذكر تمامه تمام
الحديث ان رسول الله لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا اكل من ذبيحتهم مما لم يذكر عليه اسم الله ثم ما كان لاهل الاعتقاد هذا
الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن في الرواية نسأل الله العصمة من التعصب فانه بئس القبيح انتهى **واقول** من بدائع هذا الناصب الفاجر
الكاذب الخائن انه لما اراد التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية ضم بعض ما اخترعه من العبارات بعد الرواية ولا وتشدد في
اظهارها التعجب والغرابة ونسبة المصنف قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب ليسد بذلك باب رجوع الناظرين الى اصل
الرواية فلا يظهر خيانته فيها بالزيادة عليها والحاصل انا قد راجعنا صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المصنف قدس سره ولم يكن من الاضافة التي
ذكرها هذا الناصب الخائن الشقي عين ولا اثر ومن اراد تحقيق ذلك في هذا السيف السقيم فليرجع الى ذلك الصحيح ليتضح له ما اتى به من الكذب الصريح ومن
ههنا يظهر صدق ما اشتهر بين بعض المراتب من ان اصحاب الناصب لعلمهم بما فيه من الشنعة على شناعة بعض احاديثهم يزيدون على ذلك او ينقصون
عنه على حسب ما يعرض لهم من صنوف الخيانة فلا يعتد بما يرويه اهل الشقاق **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة اليمان قال كنت
مع النبي فانتهى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله
البول قائما مع ان ارذل الناس لو نسب اليه هذا تبرأ عنه ثم المسح على الخفين والله يقول وارجلكم فانظروا الى هؤلاء القوم كيف يجوزون الخطاء
والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما ويكذب في نفسه لاثباتها ولعفرها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الخلاف في جواز البول
قائما فالذي يجوز فمستند له هذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والخصر فلعل النبي عمل هكذا للتشريع جواز البول قائما او من نقصه
يتوقى من البول قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدنو من حذيفة ربما يكون للتشريع جواز البول بقرب من الناس بخلاف الغائط
لغلظته ولتقذره ولهذا كان يبعد من الناس في الغائط دون البول واما المسح على الخفين فهو ثابت بالاجماع من اهل السنة كما سيأتي في مباحث الفقه
ان شاء الله تعالى والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق درهما فقد ذكرنا ان مذهبهم ...
تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى **واقول** لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء انما هو في البول قائما لا لاهو من العلاجات التي

يحبس

يحصل لهما سرعة البرء حتى يعارض هذا النجاة ويضطر معه الى شربه ولو تنزلنا عن ذلك فنقول نورد عليهم مثل ما اورده القفال الشافعي على الحنفية من انا
نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم وتحقيق وجه ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لما كان خليفتهم
الثالث وبعض اصحابه ان البول قائما احصن للدبر وفعلوه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم ورووا عن بعضهم فيما اخرج سنانه قد
شركوا معه النبي صلى الله عليه وآله بوضع هذا الحديث لئلا يجتري احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عائشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله
كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قد اختلفوا في البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت
وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما استدل على جواز البول قائما بما في كتب الطبية من نفعه للكلية ولم يستند
بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفعه لحصانة الدبر حذرا عن انتقال اذهان الشيعة من حصانة الدبر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل بعلة المشايخ وبعدم احصان دبره ومعلبه كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين عليه السلام للامامة ونفيها عنه **نظم** امام او است
كه در نسب بري كرده نسب نه آنكه دخت بعيد حيله وصله براندام امام او است كه خالق جهان اعلام ويند نه آنكه ازهوس افتد بزير تا خلد
ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع في نقل الناصب عن الاطباء بوجه ينتقل الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باستعمال
كلية الحيوانات على الدبر كما اشار اليه ذلك الشاعر في بيت لحرفنا **نظم** بگو دخوان مرش چگونه باید سگی که ازدرتو بقسر کرد کرده خا
قلنا نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام نفسه لينتج الى علته اظهر فبالاحتراز اولى واحق فتدبر واما ما ذكره من
تشنيعه بتجويز نسبة سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء ومكابرة فلما سيجيء في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية انهم قالوا
ان الدرهم ليس بمال لانه لا تقطع فيه فسرقته لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جائزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة
الدرهم عليهم كما ذكره المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق
بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب وسائر المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحي اليه او يامر من عنده فكيف يبقى
اعتماد على اقوالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبيا
ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى
واقول الكلام مع من جوز من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابرهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك
القول ان خصوص الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب بل نحتج على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليهم الكذب في سائر الكبائر قبل البعثة فلا يبقى
اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سيتضح ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي صلى الله عليه وآله سببا للتشريع فقد مر ان الله تعالى
منعنا لغنى عن هذا التشريع الشنيع **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون
قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس من مذهب الاشاعرة والصغائر التي يجوزونه على الانبياء
ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمنا ويجب ان يكون في محل يعلم انه واقع فيها على سبيل الندرة والنبي يبين انه فعلها
ليس محل المتابعة وبالجملة قد قدمنا ان تجويز المعصية على الانبياء مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم **واقول** ما ذكره ههنا مدفوع
بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك التامل في التطبيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه لو جاز
ان يعصي لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي فقال ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على
من يجوز الكبائر واما الصغائر ومن ارتكب الصغائر فهي مغفورة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى **واقول** يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرناه في
الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكبائر فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فتنتفي فائدة البعثة ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد
الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل
ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من
احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف تقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ان يكون
ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان هذه
الدلائل حجة على من يجوز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس وموجبا للايذاء والتعنيف وترجيح الامة

عليه وانما صدور الصغائر التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة غير ممتنع ولا يبطل الحجة بل يجوز تنفيرها اشباههم وكل هذه الدلائل لا تدل على ما ذكرناها
فيما سلف من ان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاسناد لا لعل من يقول يجوز الكبائر بعد البعثة ان بعض ذلك لا يدل على جواز نفي الذنب عن الانبياء مطلقا
والله تعالى اعلم انتهى **أقول** ما ذكره الناصب هنا يدل على جهله واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه عليه نسبة لما ذكره سابقا فانه نقل سابقا ان
الدلائل بل حجة على من لم يجوز صدور الكبائر على الانبياء ولو اعترف بذلك فقد تم لنا الدست وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان
ان المخل بالنبوة والمانع من اقتداء الامة بالانبياء هل هو وقوع الكبائر والصغائر او جوازه ووقوعه فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك وانما
كانوا قائلين باخلاله وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكبائر عنهم غاية الامر انهم يقولون بان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكبائر كالكذب
بالمعجزة كالكذب في التبليغ فكيف ينكر هذا ويقولون ذلك ثم صرح به وحينئذ فالاول انه ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث
انه ان صدر عنهم ذنب الخ وحاصل تلك اللوازم التي ذكرها المصنف انه فرع في غالب الدلائل صغرى انه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكبائر عنهم
لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا اذ يتم فيستوي منا ايهام هذه اللوازم الذي سماها الناصب لا يلزم تماما ويدل على من قال
بجواز صدور الكبائر والصغائر عن الانبياء عليهم السلام مطلقا في البعثة وصدور بعضها بعد ما لا على خصوص الاشاعرة فلا يفيد تخصيصها بالهيئة
نعم بر الاشاعرة عن تلك مع ان الاشاعرة باجمعهم ابتلوا به [illegible] حاصل ما ذكره في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور
المعاصي عن الانبياء والائمة يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فيثبتوا لنا وجه
القدح في ذلك سقوط مرتبتهم عند الناس انه هو خفي جدا ولهذا طال الكلام في المسألة بين الفريقين فلنوضحه ان من يجوز عليه الكبائر لم تكن
فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك جميعا قال الشريف المرتضى ره وهذا معنى قولنا
ان وقوع الكبائر والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع الى العادة علم صدق
ما ذكرنا فان الكبائر في باب التنفير لا تنحط عن الهيئات التي يدل على خسة صاحبها من المجون والسخافة ولهذا اتفق على انها ممتنعة عنهم فان قيل اوليس قد يجوز
كثير من الناس الكبائر على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفر عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا يناقض قولكم ان الكبائر منفرة قلنا هذا كلام
من لا يعرف معنى التنفير انا لم نرد بالتنفير ارتفاع التصديق والامتثال بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمئنان ولا يشك عاقل في
ان النفس حال عدم تجويز الكبائر اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يجد الامر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده الا ترى
ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره منفرة في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع معه ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان
يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقربه من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك لا يقال هذا ينتقض بان لا يمتنع الكبائر عنهم حال
النبوة والامامة وما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا لم نجعل المانع من ذلك استحقاق
العقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير ايضا وذلك حاصل بعد التوبة وهذا يجد ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهدنا منه الاقدام على الكبائر
الذنوب وان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك بالضرورة فارقة بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما شاهدنا ان الناس
يعيرون من عهد منه القبائح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا يقدحان فيه غاية ما في الباب ان الكبائر بعد التوبة
اقل تنفيرا منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغائر لا يجوز عليهم مطلقا ولا تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل فيها
ايضا عند التأمل لان طمأنينة النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغائر لا توجب عقابا وذما ساقط لان
المعتبر التنفير كما ذكرنا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول التنفير ربما يحصل بما يورث لفاعله ثوابا عند
الخصم فانهم [illegible] بما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفر العوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطي مثاب قال ابو
الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة في ترجيح مذهب الشافعي فان قيل في النقل للشافعي اصل مقطوع ببطلانه على رغم الجمع الا من
شانه وغادية [illegible] طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة ومن المحال
الالتزامات والعامي اذا سمع هذا يستنفر طبعه ويزري من تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب لان الله تعالى [illegible] الكلام على هذا التفصيل الدقيق من نفائس هذا التعليق فانه مما [illegible] **قال المصنف** رفع الله درجته

المبحث الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات
بريئا من الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد
له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يبعث
الله نبيا من ولد الزنا المعلوم لكل احد ان يكون ابوه فاعلا لجميع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يتسخر به ويضحك عليه ويصفع
في الاسواق ويستهزأ به ويكون [illegible] الانبياء بقوادة ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لا ترد يد لامس ويكون مع ذلك [illegible]

الدناءة والسفاهة ممن قد ابطل بطول عمره حال النبوة قبلها و بصفح في الاستواء و بعد المناكير و يكون ثواد ابطالها فهؤلاء يلزمهم القول بكل
جنس نحو القصب في التقبيل العمليين و ان ذلك يمكن فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العقاب بل يستحق الثواب بطول
طول الابد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات و لطرفات و ذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء و الله
في ذم من ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اشد في الدنيا والاخرة وكفى به اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء
امثال هذه الترهات ثم يفتري على مشايخ السنة و علماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه و قد علمت ان الحسن و القبح يكون بمعنى ثلاثة الاول صفة
النقص و الكمال والثاني الملائمة و المنافرة و هذا المعنيان عقليان الاشاعرة فاذا كان عند الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون
صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش و كان حسب الانبياء امثاله من رعاع الحلة التي يفسدون
على شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فما اورده انتهى **واقول** الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب الفاجر و الذي ينسج
عليه متوليا و افهمه كنسج العنكبوت فنقول المصنف يقولون ثم لم يعلم مقصود المصنف قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فلا بما شاء من
الفتور و القصور و ذلك لان كلام المصنف قدس سره في فعل الله و هو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من كذا اه
و لزوم ما ذكره مع القول بالحسن و القبح بالمعنيين المذكورين و بجواز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال
و النقص انما يتصفان بالصفات كما صرح به فيما نقلنا سابقا و البعثة من الافعال فلا يجريان فيه و اما بمعنى الملائمة و المنافرة فلان بعثة من يتصف به
كل شنيع قد يلائم غرض الفاعلين فجاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لملائمة غرض هؤلاء اذ هو حاكم على الاطلاق و لا يجب عليه شيء
و لا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز ذلك على الله تعالى و قد اشار المصنف
الى انضمام هذه المقدمات التي ذكرنا بقوله و ان ذلك يمكن فيجوز وقوعه من الله و ليس هذا ابلغ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب و يفصل
ذلك فيما سيجيء بعيد ذلك مفصلا به عند الكلام على المعتزلة فلا تغفل و لقد اتضح بما ذكرنا انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره ما ذكره هذا
الناصب بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح او نحو ذلك اللهم الا انه لا
يلزم من ذلك العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة بتلك الرذائل قبح اتصاف ان شاء الله تعالى مثل هذا الشخص و كيف يدرك ذلك مع ان في عقائد
القوم لا يقبح شيء عن الله تعالى فيجوز عليه بعثة مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح و الظلم حسب ما اشار اليه المصنف قدس سره و يؤكده
ما في المواقف و شرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال له الله ارسلتك الى قوم كذا او بلغهم عني و لا يشترط في الارسال شرط من الاعراض و الاحوال
المكتسبة بالرياضات و المجاهدات في الخلوات و الانقطاعات و لا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر و ذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته
من يشاء من عباده فالنبوة رحمة و موهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا و اما الايات التي ذكرها في توبيخ المصنف قدس سره فانما يناسب بحال السلف
الناصب حيث اشاعوا قاذورات الفاحشة و ذكروها في صحاحهم و غيرها من جوامعهم و نقلوا و رووها بينهم في انديتهم و مجالسهم حتى صار معتقدا لهم
فان كون صدورهم ذلك تشييع الفاحشة ظاهر لا مجال للمناقشة فيه و اما المصنف فليس غرضه في هذا المقام الا استقباح امر اسلافه في اشاعة تلك الفواحش
ليرتدع الخلف عن اتباعهم بل الذي فعله المصنف من قبيل الجرح و التعديل الذي قد لا وسع الله السبيل و في تفسير النيشابوري ان بعضهم حمل الفاحشة على
الزنا و خصص من يحب شيوع الفاحشة بعبد الله بن ابي و من معه على هذا لا يرتبط الاية بما نقله القوم ايضا فضلا عن المصنف قدس سره و اما ما ذكره من ان المصنف اساء الادب بذكر
تلك القبائح و المعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة البرامكة فان الاشاعرة و هم الذين قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم
فيلزم الناقل لكلامهم ما الزمهم من المقارنة في الذكر و نقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق و ايضا كثيرا ما يعرضون الحكماء و المتكلمين عند الاستدلال على
وجود الواجب و على وحدته مثلا عدمه او تعدده المستلزم للكفر بالله او شرك و لم يتوجه عليهم الى الان مؤاخذة من عاقل فضلا عن فاضل باسائة
اساءة ادب و كفر او شرك فكذا فيما اتى به المصنف ههنا لاتحاد اسلوب الكلامين و انما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب و انحرافه
عن سمت الحق و الصواب كما حكي ان رجلا راى فقيها ناقصا كان في مسجد فساله عن مسئلة من مسائل الحيض و الاستحاضة و لما رأى الفقيه انه عاجز
عن جواب مسئلته اضطرب و قال متسخطا عليه اخرج هذه القاذورات من بيت الله و هو مع ذلك جهل نفسه فلينظر اولياء الناصب هذه الجهالة
و التمويهات اشد و ما يصدر من رعاع الحلة على شاطئ الفرات **قال المصنف** رفع الله درجته و اما المعتزلة فانهم حيث جوزوا صدور الذنب
عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا و اتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز
المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة و الاراء الردية و هل يبقى بكلماتهم وثوق و بقى نشاد الى قبول قول من كان يفعل الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته ثم
يصفع و يتسمر بسخال النبوة و هل يثبت بقول مثل هذا حجة على الخلق و اعلم ان تشنيع الاشاعرة في هذا الباب ساقط و انهم ان يحملوا ذلك
فقد استعملوا الفضول لانهم يجوزون ان تتعلق ارادة المكلف على انه لم يفعل ما امر الله تعالى به من غير ان يعلم ما امر به و لا ارسل اليه رسولا ابتداء على
الاشارة الى ان جميع القبائح من عنده تعالى و ان كل ما هو واقع في الوجود فانه من فعله تعالى و هو حسن لان الحسن هو الواقع و القبيح هو الذي لم يقع فهاهنا
... المذكور في الخبيئة في الدين و ابويه يكون حسنا لو وقوعها من الله تعالى فاي مانع من البعثة باعتبار انه كيف يمكن للاشاعرة منع كونها

الفاجر

الفاحشة

٥

وهو من الله وكل ما يفعله تعالى فهو حسن فيكون كذا انواع المعاصي فكيف يمكنهم مع هذا المذهب تنزيه الانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوي لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض بجوابه الا بالفحش والتخبط وجبلته واللوم تدل على الطبع والاخلاق السوقية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم في الجواز وهذا من غرائب اطواره في البحث ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطاعات فقد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكروا ان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنى آخر في علمت ان كل ما ذكره ليس بمذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل انتهى **واقول** دعوى الاجماع ممنوعة وانما ذهب من ذهب الى كونهم انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحق الآية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبرياء شأن كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال آخرون المراد منه اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لآل يعقوب ترك العمل به في حق من عدا من ابنائه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكل ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفا للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم تثبت نبوتهم فيلزم الى التعرض الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعدهم في القرآن عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبي من ابناء الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق اهل البيت عليهم السلام وعلمائهم على خلاف ذلك انهم لم يبلغوا حد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف مبالاة بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد من تمهيد الكبائر لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب وبذل العبودية وتبعيده عن الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب بحيث لا تبقى خصلة مذمومة ولا طريق في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة واما قول الناصب ان المصنف ما تعرض بجواب استدلال المعتزلة الا بالفحش فجوابه ان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كما مر واما قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع ففيه انا نثبت وقوع نبوة اخوة يوسف كما ادعته خبط الفتى لان هذا الناصب عمم نبوتهم بالاجماع وقد اوضحنا بطلانه ولنعم ما قال من جعل الطامات بانا ما ذهب اليه الاشاعرة في قوله ثم ما ذكره ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطاعات آه فافهم ولما لم ما احال جوابه الى ما ذكره فيما سبق فقد بينا عليه نحن فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **المسألة الخامسة** في الامامة وفيه مباحث **الاول** في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال النبي ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف من المظلوم عن الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويؤاخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام آخر وتسلسل وخالفت السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو من افاضل علمائهم لا كالدوانيقي المتلصص المشتهر بالمنصور فاي عاقل يرضى لنفسه الانقياد الديني والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان يستغرق وقته وهو غائص في القيادة من انواع الفواحش ويعرض عن المطيعين المبالغين في الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى بقوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فالاشاعرة لا يمشي هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبائح عنه تعالى ومن جملتها الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يمشي هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات والعقائد بل هي عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا رأي وبصارة بتدبير الحرب وترتيب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع عند من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا من جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة والرياسة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه هذا الرجل بدلائل

الى الامام بالامور المذكورة ولو جاز نصب المعصية عليه وصدر عنه انتفت هذه الفوائد فنقول ماذا يريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب في جميع احواله
عن الصغائر والكبائر فلا نسلم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغائر المعفو عنه لاجتنابه عن الكبائر لا يوجب ان لا يكون منتصفا من اقامة المطلوب في الامور
المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فحينئذ نقول هذه العصمة ووجوبها للامام لانا اشترطنا ان يكون عدلا والعدل لمن له ملكة العصمة المانعة
من الفجور وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى يريد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقة
وروية وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنها كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة وقد يعرض له
بعرضه للاصدار خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن الكبائر والمصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض
الصغائر فاندفع هذا الاشكال ولم يلزم التسلسل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا ذلك فذهبوا الى جواز امامة الفاسق والفاسق فانت تعلم
ان هذا من مفترياته لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال انه ضد العدل فعلم
انه مفتر كذاب نعم ما قلت فيه شعر انما اراد طعنا في الكلام بفاتورة الكذب قد دنسه يخلط بالطاهر النجاسة فابن المطهر ما انجسه والنجاسة من كلام
قد علمت جوابه غير مرة انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من
الفروع المتعلقة بافعال المكلفين الخ دليل على عدم ديانتهم او عدم اطلاعهم على حقائق الاصول فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة بما ذكره
المص من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بحفظهم كحال النبي ع ولقوة هذا الدليل اعرض عنه الناصب فلم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المص بعد
ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام اهم من ثبوت لو استدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامامة فانهم ومن تبعهم بالغوا في ذم هذه المسئلة
حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد لهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر اقوالهم وانما التزموا ذلك للتحصن العقلية
عما افرجوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار ولئلا يحصل الظفر بفساد ما انتحله خلفاؤهم من حقوق الائمة الاعلام واختلقوه من
الاحاديث التي اسندوها الى النبي ع ثم اضف الى ذلك صرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الالوية والاعلام وجهاد
الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف وازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لان الامر بالطاعة مقدمة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان النبي ص قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل
بشيء من الفروع وان كان واجبا لا يكون ميتته جاهلية ولا يقدح في ذلك ما تاولوه من ان المراد من امام زمانه القرآن المجيد كما زعموا لان الكتاب
تعلمه واجبا على الاعيان ولان النبي ص اضاف الامام الى الزمان وفيه دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بانه القرآن
او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فائدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القرآن ولا الفاتحة ولا بعضها اخر منه بل يحكمون
بكفاية ان يقرأ بالفارسية دو برك سبز كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضي البيضاوي
في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذي مخالفتها يوجب الكفر والبدعة وقال
الاستروشني من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بالفصول الاستروشني بتكفير من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم بقصد حيث يقصدون
قتال من قال لنا ان ابا بكر ليس بامام او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين ع خليفة النبي بلا واسطة لظن ادى اليه او تقليد لبعض المجتهدين وبالجملة لو كان
هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قلد تبعا مما تقدم فضلا عن بلوغ الحال
ان يفسقوهم بل يقتلهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات النبي ص على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به
فبادر الكل الى قوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله ص والصلوة عليه والتعزية لاهل البيت ع وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء
على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانا انا علمنا علما يقارب الضرورة ان مقصد
الشارع فيما شرع انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا انتهى وفي قوله وجوه من الخلل وضيوف من الزلل اما في السند فلانه على تقدير تمامه
واجب على الامة اه فلا نصا على المط لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة و
الاجماع والكل مفقود ههنا باعتراف الخصم كما سنبطل الثاني قريبا واتصور وجوب نصبه على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامة
بل يجب بعادة النظرية بعد اخرى فلا يتم شيء من ذلك لنفاقهم لاختلاف الاراء غالبا وهو يبطل بتغليبها على راي الامة والا لزم تعدد نصب
الامام او جواز عمل كل فريق برأيه فيكون منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة فيفضي الى المحذور واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو
الوقت عن امام اه فلان امتناع خلو الوقت عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة ولا دلالة للعام على الخاص فلا يستلزم
المط مع ان الاجماع المذكور حجة عليهم لا لهم لانا نجد كثيرا من الوقت خاليا عن امام جامع للشرائط المعتبرة عندهم وهي القرشية عندهم والاسلام
والعدالة والاجتهاد على الخلاف في القول بوجوده في زمان عنه غير معلوم مكابرة واما قولنا بدا الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل بالاتفاق

قد تحقق من ذلك ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها واذا كان كذلك كان كل ما استند للنبوة من وجوب البعثة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته تعالى لانها مساوية لها قائمة مقامها لا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وتوسط وكذا الكلام في اشتراط ... منه سلمه

بكل

الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل ولا انه يحتمل ان يكون المبادرة للتفحص عن ايمانهم منصوصا من الله تعالى ورسوله واما قوله وتركوا اهم الاشيا

فلان الذي ترك الامام ودفن الرسول كان جائز الاهمال لا انه تدبيرها لا عانه المادة لاصلاحها فليس مستلزما للحط لعتبار الاهتمام المذكور والتشنيع

بسبب اللوم بفعلهم التشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم واختيارهم الدنيا على الآخرة وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه من صلى على النبي

غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما اخبر به النبي لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين

والدنيا مما يفوت بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان ومروة لصبروا للصلوة عليه والتعزية لاهل البيت وادخالهم في المشورة اذ النزاع معهم

ولذلك قال علي كيف الشورى والمشيرون عنه غيب ليت شعري كيف صار ذلك والجأ فوريا مع انه حين اراد النبي ان يكتب في مرضه كتابا في هذا

الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس الى آخره فلانه مكابرة وخلافه ظاهر لا يخفى على احد واما قوله لان فيه دفع ضرر فلان في

نصب الامام بعد النبي دفع ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعده لما كان في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم الخ فلان هذا القول مع عدم دلالته على

المقصد اعتراف منه بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصد والغرض والقول بان مقصودا وغرضا جليلا له لا يكون باعثا على فعله

مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلنا ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المص فاذا كان كذلك فكلما استدل به

على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها تسد مسدها لا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا

واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي كذلك

لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك منها ان الاجتهاد قد يخطي ووقوع الخطا من النبي عندنا كان محالا لثبوت عصمته كما سيجيء

فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن مؤيدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ

القسطلاني في شرح ما رواه البخاري من حديث اعتراض النبي على الحسن ايام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام

علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي على الحسن في حال رضاعه وعدم كونه مكلفا بعد استواء حال الحسن وحال غيره لان الحسن

في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامامة بما لزم افحامه لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف

ان ما تقوله صواب وعن رشد غير حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرفه الا بقولك وقولك ليس بحجة وانما بل حال غلبة القوة العقلية المنافية للعصمة لا اعرف

ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الامام لانه لم لا يجوز معرفة صحة قوله بكونه مجتهدا سلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على

المقلد قبول قوله وان لم يكن معصوما لانا نقول اما مع الاجتهاد فيلزم افحامه ايضا لانه اذا الزم المكلف له ان يقول اني اجتهدت وادى اجتهادي الى

عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتمكن

من معرفة الصواب عن الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد آخر ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للمص قدس سره فليرجع اليه من اراد

زيادة الافادة واما اشتراطهم للشجاعة والحرية فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم بصيرة بالعقل والبصيرة في صدق بالذات كذا

الشجاعة ولعل الناصب لما رأى ان دعوى الشجاعة المفرطة يعسر اثباتها لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا لعريضة في غزوات النبي على ما سيجيء

مشكل الرد فيه بقوله قوي القلب ليكون مهيبا العدة اعتراض احد عليهم في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة التهكم بالغيب لو تمر في الظلام ان قوة القلب

الذي هي منشأ الشجاعة امر غيبي لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم وان لم يظهر فيهم لوازمها وآثارها وفيه ما فيه واما العدالة فقد اغنى الامامية اشتراطنا

فيه من العصمة عن اشتراط التي دونها في المرتبة ولا يخفى ان ما استدل له على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه

فانه اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر

من قريش من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلوات الله عليه وآله واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام

الى آخر ما ذكره من الاستدلال بالترديد مردود اولا بانه ما الباعث من منع اللزوم منع للمدعى المستدل عليه بما لم يكن خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نمنع

اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نم لزوم ذلك المانع لوجوب الاجتناب عن الضعفا كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغائر

منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ايضا والثاني ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال الصحو والغيبا وحال كونه راكبا

او راجلا الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفائدة امامته وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغائر

وفي ايجاب ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور الصغائر والكبائر عنه واستلزام ذلك جواز ان يظلم ولا ينصف فيحتاج الى امام آخر

وهكذا فيلزم التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الضلالة والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان هو ايضا جائز الخطاء لاحتاج

الى امام آخر وذلك الآخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن شيء من المراتب اماما معصوما يلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل في وجوب

المتكلمين اللطف الواجب على الله تعالى كما لا يخفى هذا ويدل على انكار المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ

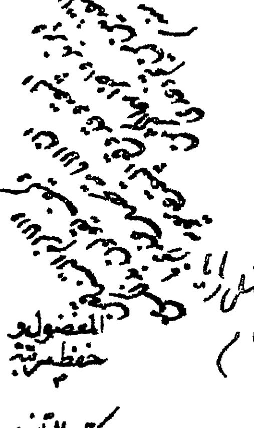
الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا يفضي الى الفتنة والفساد وانحلال امور العباد وفي كلام الناصب تشبثا بهذا ايضا وقد مر حفظ الانتظام

الامور على الوجه الذي ... ان يكون الامام معصوما ... الشرع ...

١٠

٢

جهة معصية يحتاج الى آخر يحصل منه انتظام الشرعي ويتسلسل وثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول ان كثيرا مما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند
نفسه سيما ما ذكره بقوله وحينئذ يعرض الشجاعة في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة
في النفس يصح بها ارادة صدور الفعل اه اكذب منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة مما اخذ فيه قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته
الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته وچون نفس ... ملكات ثلث حكمت وعفت وشجاعت گردد ... كه على الدوام افعال
قوتين مضبوط ... ملكة عدالت باشد انتهى وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وعضد في شرحه العدالة
بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة اذا
صارت ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا
يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء ثم ... ذلك ايضا فما ذكره من انه حينئذ خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود
الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل نعم ممكن وقوع خلاف ملكة العدالة لظاهر العارض كالجبر بان اوجر الخمر في حلق صاحب تلك الملكة او وجود
الكذب لابقاء النبي الذي قصده الاعداء فان ارتكاب الكذب ههنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع عم من ابتلي بالبليتين فليختر ايسرهما وحينئذ
لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يجد وحدهما فلا يكون الابتلاء بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر تقية
كما لا يخفى واما ثالثا فلان نكارة ما نسبه الناصب الى اصحابنا من تجويزهم امامة الفساق والسراق جهالة لا تقضي باصل لهما افسد اسلافه فقد قال الاسفرايني
الشافعي في كتاب ... وينعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات
الشهود كامامة الصديق وباستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله الشورى كامامة عثمان وبقبول المولى من عهد المولى الى من تبناهم
والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقائد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يحد الامام حد
الشرب لانه نائب عن الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات ليتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون
من اهل العدالة فالظاهر انه شرطها استحسانا عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد الشافعي اشتراط حسن الفضل في التقليد قال ع لا صلوة الا بحضور القلب اي كمال
الا بها فتدبر واما ما قاله نظاما فقابل عباراته ربما الاشعر اذا ما رأى فضلا في الامام تفضيله فيه لفكرتنه بلوث الطبع عن فضله ...
ما لا يحسن قال **المصنف** رفع الله درجته **البحث الثاني** في ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه
الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل
والقرآن نص على انكار ذلك فقال تعالى أفمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فكيف ينقاد الاعلم الى الازهد الاشرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب انسب اشرف واعرف واعف اشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه
على تقدير القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا
غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الذمار ويكفيه من العلم ما يشترط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب
والنسب وجدت في جمة من كان هذه الخصال ثم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى
بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من افاضلهم اذ المعتبر في كل امر والعبارة معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب
مفضول في علمه وعمله وقويا بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله
فهذا امر يحصل له الشرف والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبير المملكة
فهذا امر اولى ولا يجب تقديمه اذا حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديمه هذا اذا لم يسبق له عقد بيعة فان سبق وكان في تغييره
مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلوب من لزوم القبح العقلي مع ما عرفت بطلانه واما ما استدل به من الآية فهو يدل على
عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فلذلك الفاضل الذي لم يصر اماما لم يصر المفضول اماما
مما يترجح على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان حفظ لمصالح الحوزة هو اصلح للامامة فهو احق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه
محترم وفي هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه المسئلة فقال نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى **واقول** لا يرد المصنف قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من رعيته في جميع اوصاف المحامد كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا
وخلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية والاشرفية
لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصباه اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاجتباء السوء قد وقع



وقال صاحب الكتاب المستفيد
استحباب امر الحنفيه نزديك حكم
سلطان جابر با حكم سلطان عادل
... بيعت و طاعت ...
... داشتن ...
نماز گزاردن ...
... سنه

موقع

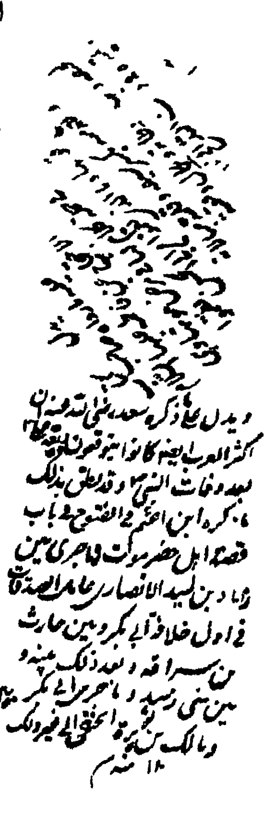
مواضعه ومخادعة من القوم حبا لجاه الخلافة وعداوة للامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصيته لعمر بالولاية للخلافة حيث قال انما
بعمر ولبنه امس وكان اليوم الى غير ذلك من المكايد والحيل والخديعة التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها وكذلك ما يروى من المعتزلة منهم عبد
الحميد بن ابي الحديد المدايني فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة وقالوا ان عليا افضل من ابي بكر وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا
القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة ومنشأ شبهتهم
في هذا التجويز ان النبي صلى الله عليه وآله قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما
والاغماض عن رد هذه الافضلية انما توهمها بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما في امر الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار
والآثار هذا ان جعلنا التقديم والتأخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلناه منوطا باختيار الامة كما هو مذهبهم هو الناصبة فهو اقبح
لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدي في الفقه مقدما على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر ومن العجائب ان ابن ابي الحديد نسب
هذا التقديم الذي نسبه الى الله عز وجل فقال في خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول
في غاية ما يكون من السخف لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه على المذهب قد خالف مذهبه لهذا احمل الشكايات الواردة من علي عليه السلام عن
الصحابة والتظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التحامل على علي عليه السلام لان هذا التقديم ان كان
من الله تعالى لم يصح من علي عليه السلام الشكاية مطلقا لانها حينئذ تكون ردا على الله والراد عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة
المكلفين علم بها جميع الخلق غير علي عليه السلام فقد نسبه الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان كان لا لمصلحة كان تقديمها بمجرد التشهي فلم يكن الشكاية
على الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا الذي اجاب به عن جانب المصنف احتمال الدافع من الاحتمالات التي ذكرها الشارح
في تزييف الدليل ويتضح صحته وافادته في المقصد عند القدح لتفصيل على مقدمات تزييفه المردود فنقول وبالله التوفيق اما ما ذكره الاعرف
مع الاعلم في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فلزوم الاستدلال له وان اراد به الاعرف لقواعد الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكره في الشق
الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا ههنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة فمردود بانا سلمنا
بان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والعفة
والزهد والشجاعة بل بالعصمة كما مر دون الوجه العرفي السياسي الحاصل من معاوية الباغي وجروه يزيد والوليد الاموي الجبار العنيد الذي استهدف
المصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل للشيعة واللص المتغلب لذوي النقي ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوهمة على
الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل متهم وصلب كل عدو متوهم واخوان بني اقوامهم وجيرانهم وضرب اعناقهم الى غير ذلك من العذاب
والنكال بلا ثبوت ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ودفع تطاول بعض
الآحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرة والملوك الجائرة بل بوجود الشحنة بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقية فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة ربما يدفعون تطاول آحاد الناس على غيرهم من البين بوجه لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الالهية لكنهم وارادوا ابقاءهم انفسهم
دولتهم يعملون مع ضعفاء العباد ما يشاؤون من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح
والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن الحر في جملة قوله شعر: تبيت النشاوى من امية نوما ... وبالطف قتلى ما ينام حميمها ... وما ضيع الاسلام الا قبيلة ... تأمر
نوكاها ودام نعيمها ... واضحت قناة الدين في كف ظالم ... اذا اعوج منها جانب لا يقيمها ... ولينا مال نحو الراي السديد فيما وقع ايام تغلب المتغلبين من
الكفرة ما بين يزيد ومن قتل الحسين عليه السلام شيء من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة وافتضاض الف بكر من اولاد الصحابة والتابعين
رعاية حقوق الانام او في رمي المناجيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة لمن يدخل الى دار الاسلام واما اشتراط
الناصب عدم كون الامام مظلوما فيشكل بحال امامة عمر فانه كان مذكورا على لسان الصحابة بالتعنيف كما سيجيء بيانه واما كفاية اشتراط
العلم الاجتهادي في نفسه ما فيه وسيجيء بيان الخطايا الفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف فيها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات واما ما فرض بقوله وان وجد في رعية من كان بهذه الخصال الخ ففرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية
والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا
بالنسبة الى علي كذلك وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي ومن عظم ذلك ما اشتهر
انه لما وصل الى المدينة خبر انكسار رايات اهل الاسلام في مقابلة رايات اهل العجم المسماة بالدرفش الكاوياني بخاصية ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من ...
المشتمل على مائة بيت في مائة بيت رسم امير المؤمنين بقواعد علم الجفر المختص به على رايات اهل الاسلام جدولا مسمى بالاعداد ... في سائر ...
ابطل خاصية ذلك الطلسم وانكسرت رايات العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كان عليه السلام محترزا عن استعمال الاخذ والمكيدة والحيلة والخديعة
التي يعد العرب مستعملها من الدهاة وكانوا يصفون معاوية بذلك فقد حكي انه لما بلغ عليا ان جماعة من عسكره يقولون ان معاوية احسن الرأي دو ...

علي عليه السلام فالظلم لولا الدين لكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده اذ لا يعقل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره
خاليا عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مفضولا منه عن سائر اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم لانه لا يحصل حفظ الحوزة والدين
ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيث يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والنقل
وجعله المصنف شناعة على القائل به هو هذا فكانا لو اجبنا الناصب بهذا لصار المسافة على نفسه بقول ان تفضيل المفضول جائز اذا انضبطت الرياسة
بالمفضول ايضا لئلا يصير في المقدمات العقول مستندا كما انه سيصرح الناصب المردود بانه في هذا الجواب المردود بصدد المماشاة مع الخصم في المحافظة على
قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره افضل الحكماء وتبعهم في الالهيات الشفا حيث قال لا بد من اشتراط النص والافضلية
ونحوها من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة ثم من كان متوسطا في الباقي بعد ان لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون اعرف منه
في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب عن العلم
الصائل الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الايالة ... لا ينبغي للخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم غريبا
في العقل والايالة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عليه السلام لان عليا عليه السلام كان في الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا
هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب زعم ان مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفائه
الثلاثة وانهم كانوا مفضولين عن علي عليه السلام في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه وفيه انه لو كان لهم
علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي عليهم عمرو بن العاص مرة وذلك حادثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمان تقمصهم الخلافة
من بعض النظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاشتر كما لا يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا
المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا عرفنا بطلانه بعينه ان المصنف لم يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك بغيره من الملائمة
والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك الناصب بها في تفضيل المفضول لبيان تنزيه الانبياء عن عهر الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية
من باب الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الذي يستقل بادراكه العقل ويحكم بترجيح احدهما على الآخر واما ما ذكره ما استدل به المصنف من الآية فهو
يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل ففيه انه تغافل وتجاهل عن تتمة الآية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى
فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى امر الى غيره لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المصنف بالآية فتحصل ان ما ذكره الناصب لغو
لا طائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع
وجوه المساوات فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساوات في نحو قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الآية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من
المفهوم من كلمة لا صريحا وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الآية استفهام انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي
فافهم واما من ضل من الاشاعرة في هذه المسئلة بما ذكره الناصب فلعله اشار به الى ان عليا عليه السلام وان كان افضل واكمل لكن عساكر
قريش وهم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشئة من هلاك صناديدهم
واولادهم واخوانهم بسيفه ويؤل حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه للخلافة لانهم لو استخلفوه لما انقادوا له واثاروا الفتنة
كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلثة ونشأ ط قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثالث في طريق تعيين الامام
ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط
الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالفت السنة في ذلك واوجبوا الطاعة لابي بكر على جميع الخلق في شرق
الارض وغربها لمبايعة عمر بن الخطاب له برضا اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشر بن سعد واسيد بن الحضير لا غير فكيف يحل لمن يؤمن
بالله واليوم الآخر اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني
وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت الى ان البيعة تنعقد بشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه
الانقياد الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته ايضا ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف
حبله من دينه وحقه من باطله لاجل ان شخصا لا يعرف عدالته ايضا بايعه هل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من
اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغرب الاشياء واعجبها بحث الاشاعرة عن الامامة وفروعها وعن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق
على الخطاء والزلل وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال
والكفر وانواع العصيان الصادرة منه تعالى كيف يظن عاقل او يشك في صحة الشرايع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب اذ الصلاح في العالم اقل
من القليل ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء
السائغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بذلك الماء وعدم التضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعبيد والمصلحة في

اتباع

اتباع هذا الإمام انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول اعلم أن الشخص بمجرد صلوحه للإمامة وجمعه لشرائطها لا يصير إماما بل لا بد في ذلك من
أمر آخر وإنما يثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع ويثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للإمامية من الشيعة فإنهم قالوا لا طريق إلا النص ولنا ثبوت إمامة أبي بكر ببيعة أهل الحل والعقد كما سنبين بعد هذا مفصلا إن شاء الله تعالى وأما ما
ذكر أن خلافة أبي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا أربعة لا غير فهذا أمر يكذبه النقول المتواترة وإجماع الأمة فإن خلافة أبي بكر انعقدت يوم السقيفة بحضور من كان
الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الأنصار سيما الخزرج لأن المراد من أهل الحل والعقد أمراء العساكر ومن لم يتم أمر الإمارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في
ذلك الوقت جماعة الأنصار أهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل يخالف رجل واحد من زمان الصحابة إلى اليوم ممن له رتبة في التواريخ أن أبا بكر لم يفارق السقيفة
حتى بايعه جميع الأنصار إلا سعد بن عبادة وهو كان مريضا وفي بعد ثلاثة أيام فكيف يقول أن خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضا أربعة من الصحابة وهل هذا إلا افتراء
باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الإسلام نعم لما بدئ في البيعة كان عمر بن الخطاب تابع الأنصار وبايعه بعد تلجلج وتردد ومباحثة ولو كان الأنصار
سمعوا من رسول الله النص على خلافة علي لم لم يجعلوه حجة على أبي بكر ولم يرفعوا خلافته بهذه الحجة إذ كانوا يخافون من أبي بكر وعمر وهم كانوا في عزهم
وقد اجتمعوا لنصب الإمام من قومهم وكانوا هم القادرين بادئة فقالوا بعد المباحثة منا أمير ومنكم أمير فلم لم يقولوا يا أبا بكر ويا عمر إن لنا عهدا لم يطل وأن
رسول الله في غدير خم نص بخلافة علي فلم يتطاولون تولية رسول الله ولم لا ينقادون بقوله وكان أقل فائدة هذه المباحثة دفع البيعة عن أنفسهم ولم
يجئ أحد من الإمامية أن يدعي أن الأنصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تأملوا أهل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس ولم يحضر
الأنصار وهل يمكن أن الأنصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والإيمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الأشراف في نصرة رسول الله كانوا ساكتين
في وقت المعاضة ولم ينكروا النص أصلا مع أن عمر وأبا عبيدة الزموهم بقوله الأئمة من قريش فلم لم يقولوا الإمامة لعلي بنص من رسول الله يوم غدير
خم والعاقل المسلم المنصف لو تأمل فيما قلنا من سكوت الأنصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة أبي بكر بالنص على علي يجزم بعدم النص من رسول الله
على أحد ويعلم أن خلافة أبي بكر يثبت ببيعة أرباب الحل والعقد ثم ما ذكره هذا الرجل من أن الأشاعرة لا يهتدون على هذا البحث وتعجب عن جهلهم في الإمامة
لقولهم بأن الله خالق كل شيء وهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا ويصور المحالات على رأيه الباطل الفاسد وقد بينا الدلائل شيئا مما ذكره
لا يلزم الأشاعرة وكثرة التكرار من شأنه لكونه ديدن أمثاله انتهى وأقول فيه وجوه من الجهل وضروب من التجاهل أما أولا فلأن في قوله أن الشخص بمجرد
صلوحه للإمامة وجمعه لشرائطها لا يصير إماما ما إن هذه المقدمة لا يفيد في إثبات مطلوبه لأن مجرد استجماع الشرائط وإن لم يوجب كون الشخص إماما
لكن من البين أن الشخص لا يصير إماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرائط والكلام في أن غير علي عليه السلام هل كان مستجمعا لها أم لا فافهم وأما ثانيا
فلأن حكمه ببطلان ما ذكره المصنف من أن إمامة أبي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا أربعة لا غير جهل وتجاهل ظاهر لظهور أنه حق جرى على لسان باطل من أصحابه
وهو صاحب المواقف وشارحه قدس سرهما الشريف على منوال الحديث قال وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك الحصول لا يفتقر إلى الإجماع
من جميع أهل الحل والعقد إذ لم يقم عليه أي على هذا الافتقار دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف في ثبوت الإمامة
ووجوب اتباع الإمام على أهل الإسلام وذلك لعلمنا بأن الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الإمامة
بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لأبي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من أهل الحل والعقد
فضلا عن إجماع الأمة من علماء أمصار الإسلام ومجتهدي جميع أقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم أحد وعليه أي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين
في عقد الإمامة انطوت الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا انتهى ومن العجيب أن هذا الناصب الجاهل أخذ ما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل
هذا الذي نقلناه إلى نظره ثم يقولوا على تقدير أن يكون أهل البيعة ناس كثيرون لا خفاء أنهم تابعون لنصوص الشيء فيهم لا تصرف لهم في أنفس غيرهم من
آحاد الأمة وفي أقل مهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على أنفس الخلائق منهم ومن غيرهم فإن من لا يجعل له التصرف في أقل الأمور لا يجعل له في الأشخاص كيف
يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس أهل الشرق والغرب وفي دمائهم وأموالهم وفروجهم هذا على أن دعاية النقول المتواترة على دعواها
الباطلة المذكورة مبنا ما سنذكره عند ذكر [illegible] على من أنكر وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد وأما ثالثا فلأن قوله أهل الحل والعقد كانوا
ذلك اليوم جماعة الأنصار يدل بظاهر الحصر المفهوم منه على أن عمر وأبا عبيدة اللذين كانا عمدة أهل البيعة خارجان عن أهل الحل والعقد غير متصفين
بالاجتهاد وهذا إزراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لأن المراد من أهل الحل والعقد أمراء العساكر مدخول
من وجهين أحدهما أن تفسير أهل الحل والعقد بأمراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب أصحابه ولا غيرهم وإنما الذي صرح به ابن الحاجب في
مختصره والعضد الإيجي في شرحه وغيرهما في غيرهما أن الإجماع اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وآله في عصر على أمر ديني أو دنيوي وثانيهما أن تفسير أمراء العساكر
وحصرها في الأنصار يوجب خروج أبي بكر وعمر وعثمان وأسامة بن زيد الذي كان أميرا على الثلاثة وغيرهم عند وفات النبي صلى الله عليه وآله فإن هؤلاء كلهم أمراء
مهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلفين من أهل السنة أنه وإن لم يتحقق الإجماع على خلافة أبي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الحين اشتهر وقد تحقق
اتفاق الكل على خلافته ورضوا بإمامته فتم الإجماع وفيه أن ذلك أيضا ممنوع بعد بيعة علي عليه السلام وأصحابه له ولو بعد ستة أشهر ولو سلم أنه صدق على
كل من فعل أهل البيعة فلا ريب في أن سعد بن عبادة وأولاده لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا أبا بكر ولا عمر كما سنبينه ولو سلم نقول قد اعتبر في تعريف الإجماع

اتفاق اهل عصر واحد في وقت واحد ولو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتأخر فلا يتحقق حصول الاجماع على خلافة ابي بكر في زمان
وبالجملة ان ادعوا اتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاتى لهم بصحة
شرط الاتفاق كما عرفت ولعل الظن ان هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب تشبث كثيرا من الافتراء على الكتب والسنن والتواريخ قد اعتمد على ظن ان كتابه هذا مما
لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاسان من بلاد ما وراء النهر عند
فراره من السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما صرح في اول الكتاب بحيث اهدى الكتاب الى شاه بيك خان والي تلك البلاد وقد علم بسببه
ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوفا من الهلاك ولو كان من اهل ما وراء النهر لا يعرفون الا قواعد فقه ابي حنيفة واصوله وطرفا من كلام المرجئة
فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب المودعة في كتابه والحوالة فقد اصاب الخطأ في ذلك هذا وقد رأيت في ظهر نسخة المنسوخة بخط بعض فضلاء ما وراء
النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله وانى يؤفكون واما رابعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار
الا سعد بن عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب فانه قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم
الذي قبض فيه رسول الله ص في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطائفة من الخزرج
وفرقة من قريش وكذا مما ذكره من ان سعد بن عبادة مات بعد سبعة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه
المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة
اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصلت حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه عمر نظره فقال له ادخل يا
سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت امير فيه ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان
يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك الايام كان يذهب يوما من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل قد وقال صاحب
روضة الصفا ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن
الخطاب ارسل الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد فرمى كل واحد بسهم فقتل ثم اوقعوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل
خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر على لسانهم قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم يخطئ فؤاده واما خامسا فلان قوله فلو كان
الانصار سمعوا ان غيره ممنوع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوا ذلك اليوم حجة على ابي بكر لشبهة وقعت لهم او لهوى
وغيره في قلوب الناس من ان عليا قد تقاعد عن تصدي الخلافة والتزم البيت واشتغل عن جمع هذا الميت فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ
انه لما توفي رسول الله ص واشتغل علي ع مع اصحابه من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي ص وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده ع
اوقع بعض المنحرفين عن علي ع في قلوب الناس انه ع قد تقاعد عن تصدي الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي ص وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية
فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري وقال لقومه من الانصار ما سمعه من حال علي ع وذكر انه لا بد ممن يلي هذا الامر وليس سوى قرشي يليق بذلك فخاف الانصار
ان يشتد عليهم البلية ويلي هذا الامر قرشي فظ غليظ ينتقم منهم للثارات الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد بن عبادة سيد الانصار
وحضروا السقيفة والتمسوا منه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك مذكرا عليا ع وانه المنصوص بالخلافة عن الله تعالى ورسوله ص فلما سمع قريش بذلك وكان
منهم من للفرصة يتسوق الامر فعجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين نائرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر عنهم بالطوع والاجبار
فقال لهم الانصار اذا تركتم نص الله تعالى ورسوله ص فليلي احد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب ع اولى من غيره فمنا امير ومنكم امير فابى ابو بكر و
اصحابه عند ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول امارتهم متمسكا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطربت الحال الى ان
مال [illegible] بشير بن سعد [illegible] الانصاري دعاه الى ابن عمه سعد بن عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم لهوى امر قريش وبادر عمر الصفقة
يده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه فلتة كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي
الكتاب المواهب لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عبادة قال ابو علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل
فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله ص يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي
وكتاب الله بيده لا نبايع لاحد غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله ص فقال اناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نازعتك نفسك ان
يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول من بايع سعد انتهى وقد روى الشيخ الفاضل ابو السعادات
الحلي رحمه الله عليه في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة بطلب الحكم والبيعة من غير اكتراث باهل
البيت وبني هاشم وكل واحد من هؤلاء الثلاثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفاع والامتناع
واحتجوا عليهم بما قال رسول الله ص في علي ع من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامرهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان ذلك لكن نسخه
النبي بقوله انا اهل بيت اكرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وعللا
تقعد علي ع في بيته والاشتغال بتجهيز النبي دون تصدي الخلافة بعلمه بتحول الامر عنه فقالت الانصار اذا الامر عنه والله ما امر غيرنا علينا منا



ومنكم

ومنكم امير فذكروا عن رسول الله الائمة من قريش فسلموا الامر على الانصار ونسيا الامر وطعنوا بذلك حجتهم ولحدوا بيعتهم ولما فرغ علي عليه السلام واصحابه
من تجهيز النبي ص ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بان شيئا زعمهم في الامر ونكثت البيعة لو افعم تقولوا فقال شيخ
المسلمين من خلاف في ذلك الدين وتارة بانهم ظنوا انك لشدة مصيبته بالنبي ص طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله على تفويض الامر الى
ابي بكر الى غير ذلك من الاعذار الذي سيجيء مع جوابها في الموضع اللائق بها فيما يقلع عرق انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة
وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة في باب اباء علي بيعة ابي بكر وان عليا عن بيعته حتى
صونه وذكروا ان عليا اتي به ابوبكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة
لي اخذتم هذا الامر من الانصار احتججتم عليهم بالقرابة من النبي ص وتأخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر
لمكان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله حيا وميتا فانصفوا ان كنتم
تخافون من انفسكم والا فبوؤا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي ع احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم امره ليرده عليك
غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابوبكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي ع يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر
منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة
شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله وتأخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله حيا وميتا
وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن
معاشر الامامية نقول صدق في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب لانه شهد على بن حجتهم لاهل البيت وكيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك
وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بايهم اقتديتم اهتديتم
يهدي الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون واما ثانيا فلان ما ذكره من قوله ص الائمة من قريش صحيح ويؤيده قوله ص في صحاح
الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي ع لكن لما اوقعوا الفلو
انه تقاعد عن نصب الخلافة كما ذكرنا سابقا فهو واذ لك يجوز العدول الى قرشي آخر واما ثالثا فلان قوله فلم يقولوا الامامة لعلي بعد
رسول الله آه مدفوع بما مر وسيجيء من انهم قالوا انه لكن شبهوا الامر على الناس بتقاعد علي ع ومع هذا فقد اصر بعض اهل السقيفة في التخلف عن
بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن ابي طالب كما مر ايضا وقد صرح به سيد المحدثين في روضة الاحباب وبما قررنا تعلم ايضا بطلان ما ذكره
الناصب الحق من سكوت الانصار ولقائهم واما رابعا فلان ما ذكره من ان شيئا مما ذكره المصنف لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تعالى
خالق كل شيء فان لزم شيء فهو لازم لله على مذهبهم تعالى فافهم هذا فانه لطيف جدا **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الرابع** في
تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب ع وقالت السنة انه ابوبكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب
ثم عثمان ثم علي بن ابي طالب ع وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فمن الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين من جهة العقل وهي من وجوه
الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلاثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا
يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونون ائمة فتعين علي لعدم الفارق الثالث الامام يجب
ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي ع لم يكن كذلك فتعين هو ع الرابع الامام يجب ان يكون افضل من رعيته وغير علي من الثلاثة
لم يكن كذلك فتعين ع الخامس الامامة رياسة عامة وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسيأتي ان عليا هو الجامع
الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام
بالحق بعد رسول الله ابوبكر الصديق وعند الشيعة علي المرتضى ع ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص او الاجماع بالبيعة
اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكر ونفصل بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان
الاجماع منعقد على حقيقة امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية
لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك لان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة لانه معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها
في الامام وتجعلونها شرط صحة امامته فان قيل لا نم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع
من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا واتم منه حسبا والنص الذي يدعونه لا شك انه كان بمرأى من الناس
ومسمع منهم والانصار لم يكونوا يرجحوا ابا بكر على علي ع والنبي ص ذكر في اخر عمره على المنبر وقال ان الانصار كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب
العسكر وكان ينبغي ان النبي اوصى الانصار بامداد علي ع في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالف في صحة خلافة علي ع ثم ان فاطمة ع مع علو منصبها
زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله والذي العباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

تابعهم رسول الله ابن عمه فلا يتخلف فيه اثنان والزبير مع شجاعته كان معه قبل ان يرسل السقيفة وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأنها عليه خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر وقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان على امامة علي نص جلي
لاظهره قطعا ولامكنهم المنازعة حينئذ كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فلم يتصور امتناع المنازعة معه كل هذه
الامور يدل على ان الاجماع وقع على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه علي مع اجتماعه اهلا للخلافة علما فلا يصور لامداره باشتغال الاسلام
ولم يكن غرض بني الصحابة لاجل السلطنة والرعاية بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين الاسلام و[illegible] ان يحصل
هذا من خلافة ابي بكر فبلغوا البيعة لا مر كانوا اعوانا له في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال
رسول الله عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي ففي الاول وجوب كون الامام معصوما وقد قدمنا عدم وجوبه لا نقلا
ولا شرعا وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما قدمنا وجواب الثالث عدم وجوب النص لان الاجماع في هذا كالنص وجواب الرابع عدم وجوب كون
الامام افضل من الرعية كما ذكر اذ لا يثبت فضيلته على كرم الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان كانت موجودة
في المشايخ الثلثة واما الاكملية في هذه الاوصاف فهي غير لازمة اذ كانوا الحفظ للحوزة انتهى **واقول** مواقع الايراد في كلامه مما لا يحصى اما اولا فلان
انكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره ان شاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان انعقاد الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العدم كما نبهنا ونبه
عليه ههنا ونذكر ملخص ما افاده بعض علام علمائنا قدس سره من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشرحه عبارة عن اتفاق جميع اهل
الحل والعقد يعني المجتهدين من علماء المسلمين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرائطه حسبما ذكر في الشرح
العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق ولا وعلى التقادير كلها هل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة
ودليلا هل هو كذلك للعالم يصل ثبوته الى حد التواتر او لا وفي كل ذلك الخلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت
شعري ان من لم يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر ويتصدى لاثباتها ثم بعد ذلك خلاف آخر وهو انه هل يشترط في حجية الاجماع ان لا يتخلف
ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل وايضا قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه في
اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي فاسد وقالوا ان النبي في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة واذا جعله اماما في امر الدين ورضي به فيكون ارضى
للامامة في امر الدنيا وهو الخلافة فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة ونحوه سندا وقد عبروا عن تلك بعبارات متقاربة مذكورة في شرح
التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر الشافعي والرسالة الفارسية في العقائد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها
اشهرها ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان تمام حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلام والظاهرية
من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ويقيمون على قولهم حججا عقلية ونقلية سيجيء بعض منها في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ولغيرهم ايضا في
شرائطه اختلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك لا يجدي دونه خرط القتاد انما يكون القياس فيما اذا كان مناط علته في الاصل ويكون الفرع مساويا
للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة والشجاعة
والقرشية وغيرها وايضا امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرها مما يشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة
في جميع امور الدين والدنيا يحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واخويه فلا يصح قياس هذا بذلك ثم قول بعضهم ان الصلوة
من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد عرفوا الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر
كلامه ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار ويقولون ان النبي امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عائشة بنت ابي بكر لبلال
امر يؤم ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي على هذا الحال المورث للفساد وضع يده المباركة على منكب علي والاخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد
ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للخلل في الدين ويعضد ذلك ما رواه البخاري باسناده الى عروة فوجد رسول الله
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره انتهى ولقد صحح السيد الشريف الجرجاني في
القول في شرحه للمواقف [illegible] تذكر هذه الرواية وجنح الى انها مخالفة للاصل ما وضعوه واخترعوه من رواية ايتمام الناس بابي بكر فضلا عن رواية ايتمام
النبي به حملها على انه كان في وقت آخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان
ذلك نصا من النبي نصا بالامامة ومتى حصل النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يحتج ابو بكر واصحاب السقيفة بذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا
به على الانصار وكيف بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم الاختلاف والاحتياج الى اشنع السوء وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور مع ظهوره
ان العاقل لا يختار الاعسر الاصعب مع وجود الاسهل الا لعجز عنه فعلم ان ذلك ليس فيه حجة اصلا وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكرها
وقدم الكلام في اصالته مستقصى فلا يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكره
في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انهم صنفوا النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما
في مسائل الفروع الفقهية فيكون تخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا وكان تقليد ذلك المجتهد جائزا مع انهم لو نال احد عند اعتقادهم في

عليهما فانه حين ابا بكر لامامة الصلوة كما في الصحيحين وغيرهما وقال ابن مسعود لما قبض النبي ص قالت الانصار [illegible] منا امير ومنكم امير [illegible] عمر فقال

امامة علي عم لظن غلبة علي او تقليد المجتهد الفلاني يخطؤنه بل يفسقونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والدوام ثم ان ثبت خلافته بالفعل وان ثبت بالقول فكذلك لكنهم وقد جرت العادة بالتجنب مدة غيبة المستخلف والا نعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه استخلف عليا عم في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في ساير نطاقها لا مر لانه لا قائل بالفصل والترجيح معنا لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان

. اجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت عم وسعد وشيعة الانصار واولاده واصحابه ولهذا طوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصب واصحابه ان ارادوا بوقوع الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي صلعم بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق وان ارادوا بعد تطاول المدة فهو وان كان يحتمل لما اعتبر في حقيقة الاجماع من تحقق الوفق كما مر وممنوع ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اذ الاستظهار بالاكثر وخاف الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم فهرا فبايعوا بعد ستة اشهر وامتنع علي عم ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الا ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان معوية بعث الى علي عم في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع بعيره ويوبخه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض بيعة ابي بكر حتى سيكره عليها خاضعا ذليلا كالجمل الذلول يجبر على قنطرة وشبهها فانه يكره ويحبس بالرماح وغيرها ليعبر كرها فكتب اليه بالجواب اما ذكره في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه عم وهذا لفظه وقلت اني كنت اقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذه حجتي الى غيرك واوضح من هذا ما ذكره في الخطبة الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد مبايعة الناس له وهي مشهورة وسيذكرها المصنف في هذا الكتاب قال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عد قضايا عمر ان عمر هو الذي وطى الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يوضح ذلك ويسد باب الانكار على الخصم ويسجل على ان بيعة علي عم كانت كرها ما رواه الحميدي

اشهر

في سادس حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة بعد وفاة رسول الله ستة اشهر ثم توفيت قالت عايشة وكان لعلي عم وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي عم وفي جامع الاصول قالت يعني عايشة فكانت لعلي وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي عم ومكثت فاطمة بعد رسول الله ستة اشهر ثم توفيت فاطمة فلما راى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه ايتنا ولا ياتنا معك احد وكره ان ياتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تاتهم وحدك فقال ابو بكر والله لاتينهم وحدي ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده الحديث وفيه وجوه من الدلالة على ما ادعيناه كما لا يخفى على المتامل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجوا او لنحرقنها عليكم وذكر ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تحرق على ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل في ما معناها رواية عن النظام والمحصل انه قد تقرر في علم الميزان انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناصب فيكون باطلا وما ظنك بامر يدفع فيه صدر المهاجرين وتكسر سيوفهم وتشهر السيوف على رؤس المسلمين ويقصد احراق بيوت سادات هم الى غير ذلك وكيف لا يكون ذلك اكراها لولا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع الثلاثي الذي ذكره باطل كالتثليث فان ما سيجيء من ايات واحاديث نص في بطلان خلافة عباس والحكم كما سنبينه ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة بالاخبار واما رابعا فلان قوله ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ممنوع بل هو اول النزاع وقد بينا ذلك فيما قبل هذا المبحث كفاية ولا حاجة الى الاعادة واما خامسا فلان قوله المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من نفاق ساير قريش على ذلك مع اشتمالهم لاكثر الانصار واما سادسا فلان قوله انه معصية كبيرة توجب انثلام العصمة ممنوع لما حققنا سابقا من ان ترك المعصية لا يوجب الخلل في ملكة العصمة فتذكر وتدبر واما سابعا فلان قوله قلنا قد نبهنا وسلمنا ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة اه مدخول بانا قلنا انه اشجع مجتمعا مع جماعة تعينه والا لزم انثلام عصمة النبي صلعم في ترك قتال الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية حيث صالح معهم وجود من معه من علي عم وخلق كثير من الصحابة حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواب الجواب بل كان توقف علي عم عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام اظهر في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوايف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي بكر عداوة لعلي عم حتى روي انه لشدة العداوة كان مع علي منهم في حرب صفين خمسة نفر من قريش وهم محمد بن ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي ابن اخته عم وابو الربيع بن ابي العاص ربيعة المسهور بانه كان صهر النبي صلعم ومحمد بن ابي حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص

الحافظ

اخي سعد ابي وقاص وكان مع معوية ثلث عشر قبيلة منهم مع اهلهم وعشائرهم وقد قال عم في بعض خطبه اظهارا لتظلمه عنهم اللهم اني استعديك على
قريش فانهم قد قطعوا رحمي وكفئوا انائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا ان في الحق ان تاخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما
او مت متاسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى
وصبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم والم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه عم وكذا قلنا ان النص كان بمرئى من الناس ومسمع من الانصار لكن لم نقل
انه لم يمكنهم ان يشتبهوا الامر على الناس على الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشتباه واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر على علي
ففيه دليل واضح على ان ترجيح قريش لابي بكر على علي عم كان من محض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار كانوا الجند الغالب فغير
مسلم ولو سلم فقد سلم فقد علم النبي صم ما يؤول حالهم اليه بعده وفاته من خذلان بعضهم لبعض كما مر فضلا عن خذلان علي عم واما ما ثبا
فلان غاية عباس والزبير لم يكن وافية في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقا ولم يكن غرضه من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي عم
وحيث علم علي عم ذلك اعرض عنه وقال له ما حاصله انك من اهل النفاق لا تعبأ بكلامك ولهذا ايضا لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي عم في ذلك
استالفوه واستمالوه بتولية ابنه يزيد على الشام سكن وصار من اعوانهم وانصارهم مع ان ذلك الاقوال من عباس والزبير وابي سفيان انما كان
بعد اتفاق جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلتة وكان النزاع بالحرب معهم موديا الى الفساد واما ثانيا فلان ما ذكره من ان ابا
عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا يصلح للامامة آه مسلم وما عندهم حق اذ لا يصح حديث ضعفه في نفسه وقلة ثروته وخطره في ذاته كما اعترف به ابوه ابو قحافة
ايضا وتعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال واخرج الحاكم ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال اهل رضي بذلك بنو عبد مناف
وبنوا المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوى ابو بكر في امر الخلافة باتفاق جمهور قريش على اعانته عداوة لعلي
كما مر مرارا وانما اختاروا الشيخ الضعيف اللئيم من بينهم ليدفعوا عن نفسهم تهمة العداوة والاغراض الفاسدة وبالجملة فيقول الناس انه لو كان
غرضهم في ذلك مدافعة علي عم عن حقه من الخلافة لارتكبها واحد من اشرافهم واكابرهم وتسموها بينهم وليس فليس في يكشف عن هذا ما روي
في المشكوة وغيره في جملة حديث من قوله عم وان تامروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم ويوضحه ما رواه عنه
ابن حجر في صواعقه حيث قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله صم ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب
غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله ويؤيده ما روي
في موضع آخر من قوله صم ان اهل بيتي سيلقون بعدي من امتي قتلا وتشريدا وان اشد قومنا لنا بغضا بنو امية وبنوا المغيرة وبنوا المخزوم صحيح
الحاكم وفي موضع آخر عن السلفي في الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سئلت ابي عن علي ومعوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له اعداؤه
شيئا فلم يجدوا فجاؤا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه كيادا منهم له انتهى كلامه ووجه الدلالة ان اعداء علي عم في زمانه لم يكونوا الا اليهود
والنصارى وكان من الانصار واعراب البوادي والبراري انما كانوا طوائف قريش الفجار فجاؤا اولا برجل فقد اخذ يتقون بهم الخلافة عنه من غير احتياج الى السعي
السيف والسنان وثانيا برجل حاربه وقاتله كما قيل ويفصح عن جميع ذلك ما روي عنه عم في الخطبة الطالوتية حيث قال بعد الحمد والصلوة يا ايها الناس
من المحبين والمنافقين ولمن غاب عنهم ايها الامة التي خدعت فانخدعت واتبعت هواها واصرت في عشوة اغواتها وقد استبان لها الحق فصدت
عنه والطريق الواضح فتنكبته اما والذي فلق الحبة وبرء النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه ولاخذتم الطريق من واضحه وسلكتم
من الحق نهجه لتنهجت بكم السبيل وبدت لكم الاعلام واضاء لكم فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا معاهد لكن سلكتم سبيل الظلام
فاظلمت عليكم دنياكم برحبها وسدت عليكم ابواب العلم فقلتم باهوائكم واختلفتم في دينكم فافتيتم في دين الله بغير علم واتبعتم الغواة فغوتكم وتركتم
الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون باهوائكم واذا ذكر الامر سالتم اهل الذكر فاذا افتوكم قلتم هو العلم بعينه فكيف وقد تركتموه ونبذتموه وخالفتموه رويدا عما قليل تحصدون جميع ما زرعتم وتجدون وخيم ما اجترحتم وما اجتلبتم والذي فلق
الحبة وبرء النسمة لقد علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم والذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم والعالم بما
يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم وما نزل بالامم قبلكم وسيسألكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون والى الله عز وجل غدا
تصيرون اما والله لو كان لي عدة اصحاب طالوت وعدة اهل بدر وهم اعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤلوا الى الحق وتنيبوا للصدق فكان ارتق للفتق
واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهى ونعم ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر لو سلموا لولاة الامر امرهم ما بينهم
في الارض سيفان واما عاشرا فلان ما ذكره من انه لم يكن غرض ابي بكر الا اصلاح السلطنة آه فيه ما فيه من آثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف
يخفى ذلك بعد ما قدمنا من سعيهم لهم واستعمالهم كل حيلة ومكيدة في تقمص الخلافة وبعد ما نقله الصغاني في المشارق عن البخاري من قوله صلى الله عليه وآله
لاصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح الهروي اخرجه البخاري في الاحكام
والسين في ستحرصون للاستقبال كما في ستكون ويكون المراد بيان حرصهم عليها بعد ذلك لو ثبت ويحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله سنكتب ما قالوا والاية
والمراد بيان سابقة حرصهم على ذلك كون لفظة ان في قوله وانها للتاكيد وبيان ان ذلك واقع البتة انتهى وقد انصف واعترف شارح المقاصد بظهور
ما وقع بين الصحابة من التشاجر والخلافة والتعريض النفوس لكل بلية واقعة فلا يبقى في اصلاحها ما تكلفه الناس من التاويلات البارزة الصادرة

عن علي

وتشريدا

وقال بعض فضلاء اهل سنت وجماعت در بعض رساله مختصر نهاده که یوسف صدیق علیه السلام هنوز طفل بود و بیشتر از بزرگی خوابی دیده بود که تعبیرش بزرگی و پادشاهی بود و پدرش یعقوب عم که پیغمبر و پیغمبرزاده بود هنوز زنده بود و همه برادران او که بقول مخالفین پیغمبر بودند معلوم است که بسبب انحراف از خدا با یوسف عم چه کردند پس غریب که عادت ایشان دشمنی کردن و حسد بردن بود چه عجب باشد که بنابر آنکه با امیر المؤمنین عم که ایشان را پیشتر قرابت ایشان آزرده باشد و در کار امامت بزرگی او دیگر اندوخته بودند...
وبنی اسرائیل که خدای تعالی ایشان را اصحاب موسی خوانده از روی خدا آن آیات و معجزات دیدند و بسبب آن از فرعون و فرعونیان برستند و پادشاهی مملکت مصر یافتند و آنچه بدین ماند با این همه چون موسی را روزی چند غایب دیدند و هنوز زنده بود و هارون را در میان ایشان گذاشته بود و پیشتر ایشان بعبادت گوساله که از وی هیچ منفعتی ندیدند مشغول شدند و بعضی با هارون اشتغالی میکردند و نزدیک بود که وی را بکشند پس چه عجب که هنوز در اسلام در آمده بودند و بعضی دوستی شیر را از دنیا رفته بودند و سبب یا مند که در آن حرمت پیغمبر وصی ال کنند چه عجب که لشکر... تا که درنگ ایشان آنرا

عن الخرافة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد بقصر المسافة على الناظر الذي يطول عليه الرجوع ولا يسمنه الإفادة ولا يغني من جوع فنقول قال أيده
الله أيضا بالحق فقال إن ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على ألسنة الثقات يدل بظاهره
على أن بعضهم قد حاد عن الطريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل إلى
اللذات والشهوات إذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما إلا أن العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول الله ذكروا لها محامل وتأويلات
بها تليق وذهبوا إلى أنهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين
منهم والأنصار المبشرين بالثواب في دار القرار وأما ما جرى بعدهم من الظلم على أهل بيت النبي فمن الظهور بحيث لا مجال للإخفاء ومن الشناعة بحيث لا
اشتباه على الآراء إذ يكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الأرض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله
على من باشر أو رضي أو سعى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى انتهى وأما الخامس عشر فلأن تسماه بأن الحق هو الذي عليه السواد الأعظم من الأمة مركوز في الأذهان
السواد الأعظم بمعنى أكثر الناس على إمامة الناصب لسابقه سوّد الله وجهه ثم لا يركن إلى أغشيتها إلا القلوب الشاجة والأنفس الخالية من معرفة الحق واليقين الغافلة
عن قوله صلى الله عليه وآله كلهم في النار إلا واحدة فإنه يدل على أن الناجي قليل بل نادر بالنسبة إلى الكثير من الهالكين وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل
ما هم وقليل من عبادي الشكور وما آمن معه إلا قليل وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ولكن أكثر الناس لا يؤمنون إلى غير ذلك والحق
أن النبي صلى الله عليه وآله أراد بالسواد الأعظم في قوله عليكم بالسواد الأعظم الكتاب والعترة كما مر بيانا أو خصوص مولانا أمير المؤمنين عليه السلام كما يشعر به كلام الزمخشري
وفخر الدين الرازي في تفسيرهما لما ورد في شأنه عليه السلام من قوله تعالى وتعيها أذن واعية حيث ذكرا على أساس به كرم المص فإنهما قالا فإن قيل لم قال أذن واعية على
التوحيد والتنكير قلنا للإيذان بأن الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم وللدلالة على أن الأذن الواحدة إذا وعت فهي السواد الأعظم وأن
ما سواها لا يلتفت إليهم وإن امتلأ العالم منهم انتهى فظهر أن الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن أن يحمل النبي قال ذلك في بعض الغزوات إشارة
إلى طائفة من عسكره بالقصد والتعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن أعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي عليه السلام في حرب صفين
حيث قال في بعض أيام صفين لأصحابه إن معاوية جماعة من قبائل يحصب وكندة ولخم وجذام مع ذي الكلاع الحميري فقال له اخرج وانقصد بخيولك نحوهم احتياطا
فلما علم علي عليه السلام بذلك الخبر هذا عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الجمع فإن معاوية قد قصدكم بهم خاصة دون غيرهم انتهى وأما التاسع عشر فلأن ما ادعاه منا
ما قلناه من عدم وجوب العصمة ومبناه ظلمات العدد وكذا ما قدمه في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط أن لا يسبق من الإمام معصية ويستدل
على الاشتراط هيهنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب إبراهيم حيث سأل الإمامة لذريته بقوله ومن ذريتي الآية تقرير الاستدلال
أن لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون ونحن نقول إن سؤال الإمامة إما أن كان لبعض ذرية المسلمين العادلين مدة عمرهم
أو لذرية الظالمين في تمام عمرهم أو لذرية المسلمين العادلين في بعض أيام عمرهم الظالمين في البعض الآخر لكن يكون مقصوده أيضا ذلك البعض حال
الإسلام وعدالتهم أو للأعم من ذلك فعلى الأول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم
حال ظلمه وهذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل من معتد فضلا عنه وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو أن الإمامة مما لا ينالها من كان كافرا ظالما في الجملة
وفي بعض أيام عمره إن قيل إن بعضا من المفسرين حمل العهد في الآية على عهد النبوة ونحن لا دلالة في الآية على اشتراط عدالة الإمام في جميع عمره وأيضا
إن هيهنا شقا خامسا قد أهملتم أخذه في الاستدلال وهو ذلك المجوّز أن يكون إبراهيم عليه السلام قد زعم أن في ذلك البعض من ذريته الذين سأل لهم الإمامة يكونون
متصفين بالإسلام والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع أفراد ذلك البعض أو في بعضها مخالفا لما في نفس الأمر فأجابه تعالى بأن عهد الإمامة مما
لا يناله الظالمون تنبيها على بطلان زعمه لإسلام هؤلاء كلا أو بعضا ونحن لا يلزم سؤال ما لا يليق بشأن النبوة ولا عدم مطابقة الجواب
للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلنا في الجواب عن الأول إنه يكفي في دلالة الآية على ما ذكرنا وحجيته على الخصم تصريح البعض الآخر بل أكثرهم ومنهم
صاحب الكشاف وأمثاله من أكابر المفسرين على أن المراد بالعهد عهد الإمامة وهو الظاهر أيضا من سياق الآية على أنا نقول يلزم من اشتراط ذلك في
النبي اشتراطه في الإمام بطريق أولى لعدم تأييده بالوحي العاصم عن الخطأ وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عليهم السلام وعن الثاني أن بطلان
زعم إسلام بعض من جماعة إنما يتصور إذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن أن ينظر في سلامة أحواله واختلاطها وإذا كان هؤلاء الجماعة
بأجمعهم ممن يتصفوا أو يستصفوا بالكفر والضلال ومن البين أن الموجود في زمان إبراهيم عليه السلام من ذريته كإسماعيل وإسحق كانوا معصومين
لا مجال لزعم الباطل فيهما ومن وجد بعدهما من ذريته إلى يومنا هذا كان بعض منهم أنبياء معصومين وبعضهم أولياء مرحومين وبعضهم من
سائر المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما أخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى إسحق ومن ذريتهما محسن و
ظالم لنفسه مبين الآية ولا ريب في أنه عليه السلام إذا طلب الإمامة لبعض ذريته المعصومين لا بد بمقتضى شأن النبوة وقرينة تخصيصه بالبعض أن يكون طلبه
ذلك لهم بشرط اتصافهم بالإسلام والعدالة الدائمين أو في الجملة ولما احتمل أن يكون بعض من ذريته المعصومين مسلمين عادلين في الواقع
ولم يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليه في نفس الأمر صار احتمال كون ذلك البعض الذي خصهم بالسؤال الإمامة
لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم عليهم السلام ساقطا عن محله وقد منع بعض الفاضلين لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال قائلا إن الله

ثم شرع في [illegible] البعض [illegible] التي تبين [illegible] والانفعال [illegible] فاعلية [illegible] [illegible]

قال فخر الدين الرازي الآية دالة على أنه تعالى سيعطي بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا أو يقول لا ينال عهدي ذريتك فإن قيل وما كان إبراهيم عليه السلام عالما بأن النبوة لا يليق بالظالمين قلنا بلى ولكن ما كان يعلم حال ذريته فبين الله تعالى أن فيهم من هذا حاله وأن النبوة إنما تحصل لمن ليس بظالم انتهى كلامه ٢ منه

الاستدلال بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين (١٢)

لما عدل عن جواب سؤال ابن هيثم الى الاحتجاج بعدم نيل الظالم العهد الامامة فكانه اجاب سائله مع زيادة ووجهه ظاهر اذ لم يعهد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك
العلام ان يسكت السائل عن جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لا يناسبه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب كما في الآية الثانية
في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترض فيه بان الجواب ليس بمطابق للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا
القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس
واشتراط الاكملية والافضلية فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته واما المنقول فالقرآن والسنة المتواترة اما القرآن فآيات الاولى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي ع وهو مذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على
المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين ع وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي والولي
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الآية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف
كولي الصبي والمرأة والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب منه وههنا كذلك فلا يكون هذا نصا على امامة علي فبطل
الاستدلال به واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الآية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو
قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا
ليتلائم اجزاء الكلام انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر موجودة فان حصر الولاية
في المؤمنين الموصوفين في الآية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن
مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم
الحصر لكن لا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة حالة الركوع وان اريد به الناصر وبالذين امنوا علي ع يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف
وبهم علي ع يستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شأن الامام الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل روي انه
قد وقع هذه الكرامة عن بقية الائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور اعم من الولاية بمعنى النصرة في
الجملة فنفي الولاية بمعنى ولكل وجه فتوجه الامامة معتبر لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الآية الاولى على اتم وجه بان نفي المعنى الخاص
مع الزائد فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام في ما بعد الآية وايضا العطف دال على تشريك الثلثة في اختصاص الولاية باي معنى الخ

فلا دلالة على معصومهم الا اذا حمل حزب الله على معنى انصار الله كما تحمله بعضهم وهو كما ترى ع

كانت بهم ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة الذين امنوا غاية الامر ان التصرف في امرهم
مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشدية بل حقق ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان مالك
الرق وهو واحد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن
العم بالعم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى حقيقة من الذي ينسب له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان توافق
الآيات انما يجب اذا لم يمنع عنها مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر والمحب ونحوهما وايضا هذه الآيات الثلث لم ينزل دفعة حتى يلزم
ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والصحابة جمعوها بهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملاءمة على تقدير المذكور فهذا اعتراض
يرد في الحقيقة على خليفتهم عثمن حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الآيات كما هو حقها وكان له في ذلك مآرب
شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع الوجوب في قوله فيجب ان يحمل ما على قبله محل تامل وقوله ليتلائم اجزاء الكلام لا يدل على الوجوب
خصوصا اذا دل الدليل على انه لا يصح ارادة النصرة فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالآية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما
فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الآية ولم يكن في ذلك الزمان امامة حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه من وجوه
اما اولا فلما يستفاد من كلامه في شرحه للتلخيص في بحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب بثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا لا يختص بالقصر الغير
الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة ما في الدار الا زيد قصرا حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطأ انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان امرتم عليا
ولا اراكم فاعلين اه قال لهم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله تتميما للحجة واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم
عند نزول الآية بين اختصاص الولاية في الله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقيق الاشتراك الرسالة وعمومها لجميع الناس ورد اختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا
فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبة اللغو اليه اذ محصله ان النزاع في خلافة الثلثة وولايتهم انما وقع بعد النبي فالحصر
لا يدفعه وباعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي ص امام وخليفة وتردد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة

من ينازع مطلقا الا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا للالوهية من يدعي الالوهية في وقت نزولها لا مطلقا وهو ظاهر
الفساد هذا وقد اعترض ايضا بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الاية وقال انكم تقولون ان عليا في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع
واستغراق جميع حواسه وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تنقلون وتقولون كان اذا اريد اخراج السهام والنصول من جسمه الواقعة فيه وقت الحرب تركوه
الى وقت صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك الحس بالسائل حتى اعطاه خاتمه في حال
صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال الشعر يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته عن النديم ولا يلهو عن الكاس اطاعه سكره حتى تمكن من فعل الصحاة
فهذا افضل الناس وحاصل الجواب انه ع في تلك الحالة وان كان كما ذكر لكن حصل منه التفات ما بالنسبة الى السائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته الى
غير الحق لانه فعل فعلا يعود نهايته الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكرته فعلا موافقا لفعل الصحاة ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه
ولا خرج بذلك عن سكرته فتامل واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في
الجلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن مدام فلا ينبغي ان
ينازع مع علي ع في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية قد نسبوا خرقتهم في التصوف الى ابي بكر فيجوز ان يحصل لهم من بركات
ابي بكر مرتبة لا تحصل لعلي ع فان هذا كلام لا دافع له الا الغضب الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي ع يوم غدير خم فاخذ رسول الله بيد علي عليهما السلام وقال ايها الناس الست
اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيفما دار والمولى يراد به الاولى بالتصرف لتقدم التقرير منه ص بلفظ الاولى ولعدم صلاحية غيره هيهنا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما
ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فهو باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما ذكر من ان رسول الله ص ذكره يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا في شرح ترجمة كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة ان واقعة غدير خم كان في
مرجع رسول الله ص عن حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبائل العرب وكان النبي يعلم انه اخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا
الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وقبيلته ولا شك ان عليا كان بعد رسول الله سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكره بما
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه لياخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله ولينصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير
خم صرح رسول الله بخلافته على نص جلي لا يحتمل خلافه فالمقصر الامر العرب مع جلافتهم وكفرهم بعد رسول الله وجعلهم الانبياء فهم مثل
الكذاب وسجاح وطليحة كانوا يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون ولا يباسون في امر خلافة علي مع ان رسول الله نص على امارته بحضرة جميع قبائل
العرب انصف ايها المتامل العاقل علم انه لا نص هيهنا انتهى **واقول** ولا ان المصنف يدعي اجماع المفسرين بل قال نقل الجمهور والمعنى ان الجمهور اكثرهم بل كلهم
مراد المصنف من ذلك يوافقه جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكره ولا طبيعة لنا الاتفاق كانهم في ذلك ان ما ذهب اليه بعض من
وافق فيه اخرون من خصمائهم يكون حجة على باقي تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا وانه
قال كذا الى غير ذلك من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابي عبد الله روى كذا
وهو شيعي امامي وصنف المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا وهم في ذلك بل ذلك لدليل على انهم بعد ما رأوا قيام حجة الشيعة
عليهم بذلك استحسنوا المخالفة بوضع الرواية المنافية لخفاء الحق وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول
ان الاجماع واقع على حجية ذلك ولا وجه للخلاف انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا
خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي ومن يحذو حذوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من قبائح عادات القوم
وفضائح وقاحاتهم انهم اذا وجدوا اية نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم قد استدل به الشيعة على فضليتهم واحقيتهم فمع الحرص رووا
قبل ذلك في كتبهم يردونه تارة باحداث المخالف وتارة بتضعيف الراوي وتارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع
الدين ومكلفون في تشريع الشرايع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال في شأن الخراصين الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون برواية
اسلاف الذرية الاطهار واخلافها اهل بيت النبي المختار علي بن الحسين زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين ومن شايعهم من الصلحاء المؤمنين والاخيار وتابعيهم من العرفاء المؤمنين ويطعنون بانهم اولى به من اهل الحق واليقين حتى لا يعتدون
كلامهم مطابقا لمرامهم وما اقل حياءهم واكثر عنادهم فاي خير في ذلك السلف واي جميل يترقب من هذا الخلف لا رحمهم الله ولا نجاهم من
عذاب اليم ولقد تفنن هذا الناصب الشقي العتل الزنيم حيث سلك في تحريف ايات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما ورد في
مسئلة امامة العترة الطاهرة من نظير اية التطهير بما اخترعه على الاية الحاكمة عليها بالتكفير فضلا عن عداوة امير المؤمنين علي ان رواية الحديث في
صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المصنف وكذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي

الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمس طرق وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر أحوال محمد بن جرير الطبري الشافعي إني
رأيت كتابا جمع فيه أحاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن أبي المعالي الجويني أنه كان يتعجب ويقول شاهدت
مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة
التاسعة والعشرون وأثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة بأسنى المطالب في مناقب علي بن أبي طالب تواتر هذا الحديث من طرق
كثيرة ونسب منكره إلى الجهل والعصبية وبالجملة فقد بلغ هذا الخبر في الاشتهار إلى حد لا يوازيه خبر من الأخبار وتلقته محققو الأثر بالقبول و
الاعتناء فلا يرده إلا معاند جاحد ومن لا اطلاع له على كتب الحديث والآثار وثانيا أن ما ذكره في بيان السر الذي زعم كونه قادحا في دعوى
نصوصية الحديث مدفوع بأن فضل علي وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على
كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية إليهم أهم وقد نطق القرآن بوجوب محبتهم مثل ذلك بقوله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في
القربى وقال النبي في شأنهم إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي الحديث وقال أذكركم الله في أهل بيتي مرارا كما ذكره ابن حجر
في صواعقه إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في
كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المص قدس سره نبذا منها في هذا الكتاب فبداهة العقل حاكمة بأن نزول النبي في وقت ومكان لم يكن
نزول المسافر متعارفا فيهما حيث كان الهواء على ما روي في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بدابته ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء
والمكان مملوا من الأشواك ثم صعوده على منبر من الأقتاب والدعاء لعلي على وجه يناسب شأن الملوك والخلفاء وولاة العهد لم يكن إلا لنزول
الوحي الإيجابي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاستدراك أمر عظيم الشأن جليل القدر يختص بخصوص علي دون سائر أهل البيت كنصبه
للإمامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظائرهما سيما وقد انضم إلى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله
ألست أولى بكم من أنفسكم فإنه نص صريح في إرادة رياسة الدين والدنيا فإن الأولى بنفس الأمة منهم هو النبي والإمام عليهما السلام كما ثبت الإشارة
إليه في تحقيق الآية السابقة وقد فهم هذا المعنى من القصة السامعون لذلك العارفون بمدلول الكلام العربي عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت
وحارث بن نعمان الفهري أما عمر فلما تواتر من تهنئته عليا عليه السلام هناك بقوله بخ بخ لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقال
الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة التي وضعها لتحقيق أمر الخلافة بعد عدة من الأبحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته
لكن أسفرت الحجة وجهها وأجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير خم باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه
فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا أبا الحسن لقد أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضا وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى
لحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود البنود وخفقان الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الأمصار سقاهم كأس الهوى فعادوا إلى الخلاف الأول
فنبذوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون انتهى وأما حسان فلأنه أنشد في مدحه عليه السلام الأبيات المشهورة الصريحة فيما ذكرناه فاستحسنها
النبي وأثنى عليه وأما حارث فلما رواه الثعلبي وهو من مفسري أهل السنة في شأن نزول قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع الآية من أنه لما كان رسول الله بغدير
خم نادى الناس فاجتمعوا فأخذ بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فأتى النبي
على ناقته حتى أتى الأبطح فنزل عن ناقته فأناخها وعقلها ثم أتى النبي وهو في ملأ من أصحابه فقال يا محمد أمرتنا عن الله أن نشهد أن لا إله إلا الله وأنك
رسول الله فقبلناه وأمرتنا أن نصلي خمسا فقبلنا وأمرتنا أن نصوم شهر رمضان فقبلنا وأمرتنا أن نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبع
ابن عمك ففضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه أهذا شيء منك أم من الله فقال النبي والذي لا إله إلا هو إنه من الله فولى الحارث بن نعمان
يريد راحلته وهو يقول اللهم إن كان ما يقول محمد حقا فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم فما وصل إليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وأنزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به أكابر أهل
السنة ووضوح حجته وصراحة مدلوله على ما قررناه وفهمه فصحاء قريش يكون ارتكاب القدح والمنع عليه أو تأويله على وجه ينقبض عنه العقل
السليم ناشئا عن اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتورط في العصبية والعناد ولو كان باعث إتيان النبي بتلك الخطبة في ذلك الزمان
والمكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالأمر الفوري كما رواه الشيعة عن أئمتهم عليهم السلام لكان النبي قرر في نفسه
قبل الوصول إلى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر أن يأتي بها في صباح ذلك اليوم لا في حر الظهر وأثناء الارتحال
بل كان الظاهر على ذلك التقدير أن يخطب في أيام الحج حتى يستمع كل من حضرها لظهور أن جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي من مكة
إلى الغدير بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من أهل اليمن وفي جزيرة العرب عادوا من مكة إليهما فظهر أن الاهتمام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن
من عند النبي ولأجل ما تخيله الناصب وإنما كان بالوحي الإلهي ولأجل أن مفاسد الشقاق عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان
أدعى إلى عدم تبليغها كما قيل إن في الكبيرتين أعظم فلما انتفى ولأن ذلك دل على كون ذلك مقتضى الحكم الإلهي يتولى إجراءها النبي كما جوزه القوم عليه إلى غير
ذلك من الحكم الظاهرة والإبانات الباهرة ومما يدل على ذلك أنه لو كان مراده ص إبلاغ محبة أهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعد

في أسنى المطالب

الرايات

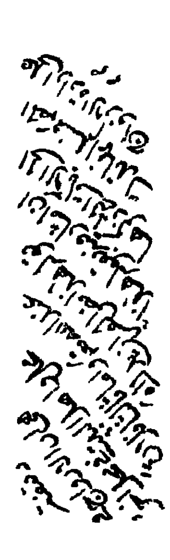
اعتنا ل

سابق

ما يسبق ابلاغه امته مكررا الا يوجب التأكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطبه بانه ان لم يفعل فكانه لم يبلغ شيئا من احكامه فتعين
ان يكون تلك الامارة مما يتحقق بابلاغه ابلاغ مجموع الاحكام وبه كمال الدين وتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان ثقيلا على الاقوام من
ضدها الاصل الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي عليه السلام وابطالها امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي ع
بقتله لاباءهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي كما تضمنته الروايات السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من
الامر الذي تجد القوم في تعب على الامامة وان لم تفعل واهملت فيه مكتفيا بتبليغ الكل ونظيره ان المكلف بجميع ما جاء به النبي لو لم يؤمن بجميع ما جاء به فلو
بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي حذرا من اضغان القوم قال لو طمن النبي ولتسليم
وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقد تم النص واندفع الاحتمال الذي قصد الشقي الخناس ان يوسوس به في صدور عوام الناس ثم قال الثاني ان ما
اثبته الناصب بقوله وساواه في وجوه الولاية والنصرة والمحبة الخ ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي
استدل عليها المصنف بقوله السابق الخ فلا يكون مسموعا نعم قد عارض بذلك صاحب المواقف بناء على اخر الحديث من قوله ص اللهم وال من والاه فانا معنى
افضل لم يذكره احد من الائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى اذ لو جاز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال اولى الرجلين واولى الرجال
دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه للنظر فيه نظر من وجوه منها ان
اشعار اخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعدما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه بل ان في الاستعمال
على معنى اخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشعار بذلك ثم خصوصا مع المقدمة المتواترة وايضا مؤخر الخبر جملة دعائية
مستانفة ليس ان يطابق بوسط الحديث كان يطابق المقدمة به فاشعاره بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال على تعيين
المراد بمجرد تناسب المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالة علية بمعونة المقال ان المقدمة ضميمة الاسند لا ثم اقول ان ما ذكره من ان ذلك اخر
الخبر انما لا يصلح الا ان دلالته على ما قلنا اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله ص اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
لا يليق الا بمن كان له اولياء واعداء يحتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان ولا يكون كذلك الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى
افعل مما نقله الشارح الجديد للتجريد عن ابي عبيدة عن ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار اي اولى بكم وقال النبي ص ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الاخر من الصلات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض
المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما تقترن بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ
الرضي بترادف العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انك عالم ولا يقال ان انت عالم مع ان المتصل والمنفصل هيهنا
مترادفان كما صرحوا به وامثال ذلك كثير ومنها ان التمهيد بقوله ص من نفسهم قد دل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في
امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد التمهيد المذكور لتم معارضته واستشهاده
بقوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم فانه لو كان نظم الاية مثلا ان اولى الناس بابراهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وقس عليه ما لو نقل تغيرا
ان ما استشهد بقوله فلينصف المنصف الخ خال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب ممن كان لدى ولادة
سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوايف قريش الحاضرين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد مر انهم كانوا منحرفين عن علي ع
لما في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد وفي ما طوايف العرب كانوا اعرابا رعايا يرعون دوابهم في الصحارى
لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم ذلك الخطاب لا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع ان منشأ مخالفة طوايف العرب
الذين منعوا الى ابي بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان اعتقادهم حسبه خلافة اهل البيت ع وقدحهم في خلافة ابي بكر كما
ذكره صاحب كتاب الفتوح عن بني حنيفة وبني كندة وغيرهم على ما نقلنا في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة الحكم
المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة قسمين قسم لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد
في انه تقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف
الحنفيون والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا نسميهم اهل ردة ودليل ما قلنا شعر الحطيئة
المشهور الذي يقول فيه اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لهفا ما بال دين ابي بكر ايورثها بكرا اذا مات بعده فتلك لعمر الله قاصمة الظهر واني
الذي طلبتم فمنعتم له التمر او احلى لدي من التمر فما ليتني رددت رحلي ناقتي عشية تحدى بالرماح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور للنص
غير مستبعد عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع داعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع تلقاه

وقال ابن قدامة الحنبلي في بحث الزكوة
من كتاب المغني ان الذين
منعوا الزكوة عن ابي بكر قالوا انما
كنا نؤديها الى رسول الله ص لان
صلوته سكن لنا وليس صلوة
ابي بكر سكنا لنا فلا نؤديها اليه
ان ... اسم محمد ... وجوب
الاداء الى ابي بكر ...

وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنته رفع اليد خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة واخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انهم نقلوا الخلاف
بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرها وعدم نقل الاحتجاج لا دم على نفيه بعضهم فانهم
يجوزون الصغيرة على الانبياء عمدا والكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمفسد انه ذلك يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلث
وعشرين سنة لارتفاع الخلاف وتعين احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها بل لا بتواتر او بغيرها مرة او مرتين او ثلاث مرات في تلك
المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقبوله شروطا رابعها ان لا يكون متروك المحاجة
عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابي اياه وترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الانام
فالصحابي محجوج به كغيره انتهى والذي يلوح عند التامل ان تقديم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين ع غلط نشاء واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم
التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الاخر ولعروض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص من ان التمليح بتقديم
الميم على اللام مصدر ملح الشعر اذا اتى بشيء مليح وهو ههنا خطا محض نشا من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار
الى قصة ومثل شعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة لو من الرجوع الى القول
الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين ع وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي
الحمراء قال خدمت النبي ص نحوا من تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي ع ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله و
بركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين ع وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب من الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين ع ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول اما اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على ان الاية نزلت في شان الازواج وهو الذي يناسب
نظم القران قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في
بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا هذا نص القران يدل على انها نزلت في ازواج النبي ص لانه مذكور في قرن حكاياتهن والمخاطبة معهن ولكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤنث الى
خطاب المذكر فلا يبعد ان يكون نازلا في شان كل اهل بيت النبي ص من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي ص وعلى هذا
فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكباير الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الاية وهو قوله تعالى
فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه لو كان يدعيها لما كان يدعها بالعجز والخفية لوجود القوة والشجاعة
والاعوان وكثرة القبايل والعشاير وشرف القوم وغيرها من الفضايل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كان نزاع التيمية مؤاخذة لمن يهلك
وقع اجمالا لان الاية نزلت فيها وفي ازواج النبي ص وغيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الاية انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلما مر من ان مراد المص من اجماع المفسرين ههنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من اهل الشيعة والسنة على ذلك لان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض
المفسرين من اهل السنة معهم واما ذهب اليه بعض من طائفة ووافق فيه واخرون من خصمائهم حجة على الكل وايضا قد قلنا سابقا ان مراد المص
دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك كانوا متاخرين
عن الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المادر من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذي ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد
كذبه في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين لتذكير ضمير عنكم اه واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير
ضمير عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجية الاتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الاية على خصوص الازواج نظر الى قلة المناسبة
فلاجل نفسه موردا لقول الشاعر ابنت شيئا وغابت عنك اشياء على ان في تغيير الاسلوب في الايات المتقاربة المسوقة لذكر اهل البيت والازواج
لكن لا يجديه نفعا وان اشار الى ما بعدها واية التطهير فكون خصوص اية التطهير بقية دالة على ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما
عرفت وستعرف اما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه مذكور في قرن حكاياتهن ففيه ان كون الاية الاولى في ازواجه لا يمنع من كون
ما هو في قرنها متصلا بها بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه لما نزلت هذه الاية جمع عليا
وفاطمة والحسن والحسين ع وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه الصحيحان عن عمر او ما رواه الشيخ
ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه ص قال اذكركم الله في اهل بيتي فقلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله
ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته ههنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وموكد



في جامع الاصول ايضا واقول بعضهم من قول زيد ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم ان اطلاق اهل البيت على الازواج النبي صلعم اصل وضع اللغة وانما
هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذين يلقون بوادي امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبهم عنه صلعم لا دون
الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحبا خمس احاديث اثنان منها
وهما المسندان الى ام سلمة رض نص صريح في الباب لا رد احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان الحاكم حكم بصحته وقد اشتمل على انها قالت للنبي
عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العبا اما قلت ام سلمة رض يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير والى خير والحديث الثاني هو الذي نقله
عن كتاب المصابيح في بيان شان التنزيل لابي العباس احمد بن الحسن المفسر الضرير الاسفرايني قد تضمن انه صلعم لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العبا قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي واليهما عترتي واطايب ومنى من لحمي ودمي اللهم الى النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعا قلنا قالت ام سلمة رض
قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الاية انما نزلت في شان
الخمسة المذكورين ع ولهذا يقال لهم آل العبا ولله در من قال من اهل الكساء شعر على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اصحاب العبا توسلي محمد المبعوث حقا
وبنته وسبطيه ثم المقتدى المرتضى علي بن عمه ما ذكر من الاحاديث معارضة بما روى ان ام سلمة قالت لرسول الله صلعم الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
قلنا لا نسلم صحة سندها ولو سلم نقول انها رض في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع قولها وحدها ولو سلم نقول ان كونها
من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله تعالى فلا يكون من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهم لما سالته لانها من اهل اللسان والترجيح معنا بعد
التعارض وهو ظاهر وايضا اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام
انما نشا من حملهم البيت في الاية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي صلعم مع اهاليه وازواجه ولو
اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما فهموه لكن الظاهر ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القران اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط
بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للتنصيص والتعيين من الله ورسوله على المتصف به كما وقع في الاية والحديث ولهذا احتاج ام سلمة الى السؤال
عن اهليتها للدخول فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث سليمان داود هو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة او العلم
فافهم وفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا بعد ان يكون اختلاف اية التطهير مع ما قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي صلعم واهل بيته ع على
ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت ع فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعالى
رغب ازواج النبي صلعم الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصوما يا اهل البيت واللايق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا
كما قال والطيبات للطيبين ثم ان ما يصفها الدليل على ان هذه الايات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب كما انت في اللوح بهذا الوجه واما المانع من ان يكون
قوله تعالى انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه امر الصلاة وايتاء الزكاة ويكون عثمان وعمر جعلها في هذا الموضع ظنا منهم
انهن المعنيات بها ولخبطها في الترتيب لبس يمكن انكاره هذا لان من المعلوم انه وقع الخلاف كثيرا في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان
والاختلاف انما هو في الترتيب لبعد ان القران متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان قول الناصب ان الرجس وعلى هذا فليس الرجس هاهنا محمولا على الطهارة من كل
الذنوب مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة لظهور بطلان ذلك وانما يحمل التطهير على الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل التطهير على الطهارة من كل الذنوب
انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الاية الخمسة من آل العبا لا على تقدير ان يراد منها الازواج فنفي كون التطهير محمولا
على التطهير عن كل الذنوب على التقدير الثاني لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من ان الائمة ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد مر الاستدلال عليه مفصلا
واما خامسا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بذنبها وقد حمل الخ فيه مؤاخذة ظاهرة لان دخول
عائشة في الاية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم محال المحال الاخر فافهم وتدبر مما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر في الارادة المدلول عليها بقوله
تعالى انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر امرا لان قوله تعالى يريد الله ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر لفظ عام في الاثنين فلو لم يكن بين اية التطهير وبين هاتين الايتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت معنى لانه جل جلاله
اراد بها المدح لهم ولا يصلح المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهمن احد ان اذهاب الرجس لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون
دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول على التخيل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمحالين انه صب الله
عليك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل فيه فهذه الاية تزيل الخيال الذي يتصوره الانسان في ذهنه هذا وسيجي في بحث الاجماع من اصول الفقه عند
استدلال المص على حجية اجماع اهل البيت ع بهذه الاية ما اخرجه الناصبيان من نظير هذه الاية في شان ساير الناس مع التنبيه منا على ما يلزم
من كفره بالله تعالى وبغضه وعداوته لاهل البيت ع فطالعه هناك والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الاية رسالة مفردة من اراد زيادة
الاستبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رض قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول

اختلفوا في معنى الآية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى حاصلة بينكم فلهذا اسعى واجتهد في اداء تبليغ الرسالة

وتبليغ الرسالة اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجرا من الاجور الا مودتكم في قرابتي وظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات

النبي ولو خصصنا بمن ذكر لا يدل على خلافة علي بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجبة على كل المسلمين والمودة تكون مع الطاعة ولا كل

مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل انه تشبث على الطم وكلامه في غاية البعد من الاستدلال وهو لا يفهم هذا انتهى واقول

الظاهر ان دعوى الاختلاف من الناصب الذي ليس له خلاف فيما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل

وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل يرتكب ما بعد او اخفى ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن من المخالفين له لفرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من

الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله

علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا او الا

ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب وقيمة شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر حذرا عنه انتهى

واما ما ذكره من ان ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلعم مسلم لكن الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابناهما عليهم السلام فلا حاجة لنا الى

تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال فقول الناصب ولو خصصناه ليس على ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا يدل على خلافة علي فيجاب انه تسامح او تجاهل

لظهور دلالة الآية على ان مودته واجبة وحينئذ تقتضي الآية حيث جعل الله تعالى اجر الارسال مما يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك

مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطأ عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله الآية وغير علي

ليس بمعصوم بالاتفاق فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه عن امام الشافعي شعرا في وجوب الصلوة عليهم في الصلوة

وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له على ان قائل الشيعة

للدليل على امامته على اهل السنة غير واجب بل يترجح لاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله غاية الامر انهم ينفون اولويته والسنية

يثبتونها والدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه الا انه يكون خرق الاجماع بانكار امامته مطلقا فيجب على الشيعة اقامة الدليل والله

الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي ورواه ابن عباس

انها نزلت في علي لما هرب النبي من المشركين الى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودائعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل

وميكائيل اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى اليهما الا كنتما مثل علي بن

ابي طالب آخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عند راسه

وميكائيل عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف

المفسرون ان الآية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي وانه كان رجلا غنيا بمكة فلما هاجر رسول الله قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال

يا معشر قريش انكم تعلمون اني كثير المال واني تركت لكم اموالي فدعوا اهاجر في سبيل الله ولكم اموالي فتركوه ونزلت الآية الآية فلما رآه عمر

صهيب عليه رسول الله قرء عليه الآية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير والمقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله لينزلا خبيب

العدي من خشبته التي صلب عليها فكان صلب بمكة وحوله اربعون من المشركين ففديا بانفسهما حتى انزلاه فانزل الله الآية ولو كان نازلا في شان

امير المؤمنين علي فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو نصا في امامته كما

لا يخفى انتهى واقول قد روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيرهما ان الآية نزلت في شان علي كما رواه المصنف ورووا ايضا نزولها في شان

صهيب عن سعيد المسيب وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت كما استفيد من كتب الجمهور ايضا ومن جملة ما ذكروا انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين

مع اجتماع الامة له ولذلك خاطب الشعبي اياه على وجه منكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الآية لان مدلولها بذل النفس

والروح ومدلول الرواية بذل المال وانه هرب من ذلك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة السعيد حيث لم يرض بهذا الرواية المتضمنة لمنقبة علي

الى حرز شيء بل صرفها عنه الى عبد سوء ومن علم انه ايضا من اعداء اهل البيت ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط وضعفها من تلقاء نفسه

في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو نصا في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال الحبر ما قال

في هذه القضية من مثلك يا ابن ابي طالب فقد دل هذا على انتفاء مثل له في العالم ولا اقل في اصحاب النبي فقد صار صالحا لتعينه للامامة دون من لا

يماثله في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما مر بيانه فتذكر ولنعم ما اشار بعض فضلاء عصرنا الى تفضيل فضيلة نوم

علي على فراش النبي وسلم في تلك الليلة بقوله شعر بنيست نسبت شاه مقتدر قول فضول درسحر کہ خوابید است بجاى رسول قال

المصنف رفع الله درجته السادس آية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى حسن وحسين ونساءنا اشارة الى فاطمة وانفسنا اشارة

الى علي فجعله الله نفس محمد والمراد المساواة ومساوي الاكمل والاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الآية من ادل دليل على علو مرتبة

امير المؤمنين لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله وانه تعالى عينه في استعانة النبي في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان

بستهن

ليستعين به على الدعاء الى التوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة شاملا اصحابهم فجمع رسول الله اولاده ونسائه والمراد بالانفس هيهنا الرجال كانه امر ان يجمع نسائه واولاده ورجال اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله وعلى واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضرورة الدين لان غير النبي من الامة لا يساوي النبي ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي نعم لامير المؤمنين علي في هذه الاية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا تصير له على النص بالامامة انتهى

واقول يتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة شاملا اصحابهم كما افترى به الناصب دون من يعتقد من يد عنايته الله تعالى فيهم فلم خالف النبي هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم فاطبة بل حضر من النساء فاطمة ومن الرجال عليا ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المالوفة وحصر الاربعة بالمباهلة علم ان الباقي من قراباته لم يكونوا في مكان القرب من الله ومزيد عنايته فيهم وايضا لو كانت العادة المشهورة المتعينة كما ذكره الناصب لهم لاعترض عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة بمخالفته لما جرت عليه العادة ولاحتجوا عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله وعلى ففيه تصد منه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم ولم يعلم ان النبي في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن الحق واليقين وذهول عن معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين اما ما تمسك به في الاستبعاد من قوله كيف يمكن المساواة والنبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم ففيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لا ان المراد الكمالات لحجية من تبادر بقال انهما متحدان [illegible] صورة وغاية ما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن لعلي مدناة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه انه نفس الرسول ولما كان علي ولا ولده لصغر سنهما اولى من جهة جعفر وعقيل مثلا للنساء ثم القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم انتهى والحاصل ان النبي كما كان عارفا بجلال الله سبحانه منه غاية الخوف استعان في المباهلة التي هي الدعاء من الجانبين بهلاك الاخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى بجماعة يتعين لهم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم في المباهلة فان كثرة الافضل ادخل في الاستجابة كما علم من سنة النبي ايضا من طلب دعوة من يسألهم في الفضل عند الله تعالى من النبي احلال الشدة الالهية في مراتب [illegible] النبي مر [illegible] ويدل على اشتغالهم في المباهلة قوله ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره من ان رسول الله قد غدا محتضنا الحسن اخذا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين تقدم رسول الله وجثى على ركبتيه حتى الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تبتهلوا الى اخر ما رواه القاضي وغيره ويدل على الاية على افضلية علي ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر من رواية الدار قطني ان عليا يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم بالله هل فيكم احد اقرب الى رسول الله في الرحم مني ومن جعله نفسه وابناءه ابناءه ونساءه نساءه غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا يقول المراد من النفسية حقيقة الاتحاد بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول ولا شك ان الرسول افضل الناس فهذا ومساوي الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المصنف بالمساواة المساواة في الصفات المقتضية للتقرب لا في المساواة [illegible] بكون نبيا مرسلا خاتم النبوة بعينه على الوجه المذكور ويظهر ان هذا البعض من صفات المصنف كما صرح به الغزالي في المحصول حيث قال البعث لا امكان لادعاء صفات ثبوتية وانما مناطها الاحاطة الشارع بها امر وتنبيها عاو رحاف للمصنف هو المقول فيه لا نعلمه والواجب هو المقول فيه لا نذكره وهو كالنبوة ذاتية ليست للنبي ولكنها مما عن اختصاص تحصلت بحال التبليغ انتهى وان اراد به المرتبة الكاملة النفسية التي تبعث عنها البعثة على الوجه المذكور فنقض المساواة في الدرجة ولا يمنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة هالة لامير المؤمنين عن غاية الامر خصوصيتها ابيته بينهما منعت عن بعثته على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليه تشريعا كما قبل مثله في منع اطلاق الاسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع على الله سبحانه او ليس هذا بابعد مما يرويه اصحابه الناصب في شان ابي بكر من ان النبي قال ما اوتي بكر كفر [illegible] شاعر [illegible] فاله لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان هذه الاية ليست دالة على نصب [illegible] الاجماع [illegible] الباب على خلافة علي بل المدعى كما صرح به ان ما عدا ما عن صدد المحقق الطوسي افاضل الدليل على الامامة لعموم من يكون دالا على الاعلمية وسائر ما اوهم عن العصمة والاخص لمن دل على اجماع الفضائل على وجه لا يلحقه غيره فيه وقد علم ذلك مما حققه المؤلف [illegible] ان الله في تنبيه افضلية علي بن سكان الاولى مما دل على كونه افضلها لا وهو وجوه الاولى الاية المباهلة والثاني التحريم الدالة الثانية ما يدل على كونه افضل لحصول الفضيلة المؤاخاة عليه اما يكون بما له من الكمالات التي اجتمع عليه فيها ما تفرق في الصحابة [illegible] لقلم وهو اعلم الصحابة لانه كان ذكيا جدا شديد الحرص على التعلم كما بين المواقف بعد ذلك ثم في الجواب عن السلطنة بانه يدل على الفضيلة لا على الافضلية والا [illegible] ومعنيها كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاعمال [illegible] وما يعود الى نصرة الاسلام وما يوهم في تقوية الدين من المعلوم في كتب السير انا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يديه عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان يحامي الكفار وعادوه في الله في حياة النبي وبعده ونحوا علم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية

الرحمة قد جاز بما بعالى والمراد به هيهنا الشيء المعروف علوما وشرفا كما ذكره الفاسي

روى صاحب كتاب الاحتجاج عن محمد بن عمر الكوفي عن عبد الله بن الوليد السمان قال قال ابو عبد الله ما تقول الناس في اولي العزم وصاحبكم امير المؤمنين قال قلت ما يقدمون على اولي العزم احدا فقال ابو عبد الله ان الله تبارك وتعالى قال لموسى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة ولم يقل كل شيء وقال لعيسى ولابين لكم بعض الذي تختلفون فيه ولم يقل كل شيء وقال لصاحبكم امير المؤمنين قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب وقال الله عز وجل ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وعلم هذا الكتاب عنده

١١ منه

كما خصصه الله تعالى خصوصا وخصاصة بمسيرها وخصصوها [illegible] [illegible]

[illegible]

بمعنى اكثرية الثواب بل هو مستند الى النقل وليست هذه المسألة مسألة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسألة
علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها
متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره
وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف
قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض
ما هو الحق الى الله تعالى وقال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما
بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير
عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
متعارضة ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده
ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر واما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز ان الكرامة والثواب الذي هو
عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي ع وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون
لغيره عزة وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة واسلم على يده عثمان الخ ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزيدوا
على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا
انما يقال اذا اجاب دعوة الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صرح احد بذلك لاستهزئ به وعلى تقدير التسليم معارضة بذلك فقد
اسلم على يد علي ع الوف من العرب والعجم ومنهم طوائف همدان من اهل اليمن باسرهم حتى روي انه لما وصل خبر علي ع الى رسول الله باسلام همدان سجد ووقع في
السجود شكرا لله تعالى فقال السلام على همدان السلام على همدان مكررا واما ما ذكره من منازعة ابي بكر للكفار فهو مجرد تعصب لان المنازعة انما تطلق فيما امكن لكل
من الطرفين مقاومة وكان مراد ابي بكر قبل الهجرة ان يربط الكفار بجبل ويصبر او يصفح ويتقي لحينه كما سيجيء نقلا عن اوليائه وبعد الهجرة مجا
مر ذلك لكن لم يبارز احدا قط في شيء من غزوات النبي بل مدارة الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعلاء الدين واما ما
ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده اذ كيف يتصور من العاقل ان يذهب
الى العمل والايثار على من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة بمجرد احتمال ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الآن
في نظرنا هذا الشخص افضل واحق واولى بالامامة الى ان يثبت في غيره ضرورة انه لا معنى لان يترك اخذ العلم مثلا ممن لا يكون علمه معلوما اولى واحسن
ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر عند العقل وقد ورد في النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا
ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني هل الذي يكون صاحب هداية وعلم بالحق احق واولى بان يهتدي به الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه او الذي
لا اهتداء له ولا علم الا ان يتعلم العلم والهداية عن غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء بغير ما هو المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بمتابعة
الخلق له واهتدائهم به واقتدائهم به وخلافه مكابرة وعناد لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسألة ليست مسألة يتعلق بها عمل الخ
ففيه انه كيف لم يتعلق العمل بها مع امكان تأديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتأخير من هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا
لا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم العلم بالحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم بانها
مما لا يتعلق به شيء من الاعمال مع ان اكثر التخالف بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من هذا فيجب تحقيق هذه المسألة
وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا سابقا
من ان النصوص الواردة في شأن علي ع مما اتفق عليه الفريقان بخلاف ما روي في شأن غيره من الثلاثة نعم ما روي في مطاعن الثلاثة معارض لما روي
من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع بما اصلحنا واثبتنا سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة
وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية الخ فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم
يكون صحة الخلافة مبنية على الاتصاف بالافضلية فالظن فيها يستلزم الظن في الخلافة قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود
الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على انه يحسن ما فعله السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسألة الامامة فلا يلتفت اليه
واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف وكانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد
الذميم الذي رد الله عليه في كتابه الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وحسن الظن بهم لم ينشأ

الا من قلة

الا من قلة الفطنة وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن اثم لا تقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة لم يثبت الافضلية على
الترتيب الوجودي في الخلافة ولا طائل في ذلك الا انا نعلم انهم لو جعلوا اخس من اصحاب الخلفاء قبل امير المؤمنين عليه السلام افضل واجمع هؤلاء (ع) وكيف يوجب
الترتيب الوجودي الصوري مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صغر البدء عن الفضائل والعلم كان نسبتهم الى علي عليه السلام نسبة الاصاغر الى العظماء
تقدمهم الصوري عليه (ع) الا زيادة ما كان له من المرتبة والمقام كما قال الشاعر از رتبه صوری خلافت مقصود جز عرض كمال اسد الله نبود گر گشت رقم
سه صفر پیش از یکی پیداست که در رتبه کمال گردد و کان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمتهم بتجربة شبهوا امير المؤمنين عليه السلام بالشكل الرابع
حيث اسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار لمخالفته الاول واعتبر جمهورهم الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهم غصب الخلافة
عن اهل البيت عليهم السلام ولهذا سمينا بالعمري ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي في ترتيب احكام الاول لبعد انتقاء سيرتهما واعتبروا اخيرا في المرتبة
الرابعة لان طبيعته كان مخالفا للاول والثاني اصلا واساطهم الثالث قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى لما مد يده ابايعك بسيرة الشيخين فامتنع عن
ذلك وقال اجل بل بمقتضى الكتاب والسنة وعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك واما ما ذكره الامدي بقوله انما من فضيلة تبين اختصاصها
بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر اذ بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا
انهم ارادوا الاشتراك في اصل نوع تلك الفضائل لكن على عنوان يدعوا اشتراك الصبي الفاقد لقرائن التجارة ونحوه مع معلم الخير في العلوم العقلية والنقلية
او يدعي اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبد ود وامثالهم مع من قلع باب بيته او قتل نحو الضب او الفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن
والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بما مر من انا لا
نحتاج في تعيين الامام الا الى الفحص عن حال من استجمع فيه شرائط الامامة والرياسة من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون
غيره ممن لم يظهر منه شيء من هذه الفضائل بما كان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الاحتمال الفاسد لتعذر الامر على الناس في تعيين الرئيس
والامام لاحتمال ان يكون كل خامل وجاهل او دني مجهول نشأ في شاهق جبل او بر او بحر افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فينسد باب تعيين
المتصف بالامامة ولنعم ما قال اولياء الامدي الذين يفرون عن كرازه من محال الى محال ويطيرون من غصن الى غصن ان احتجاجنا بان ابا بكر للامامة هل وقع لشيء
مما زعموا انه من الفضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه او لاطلاعهم على ما كان فيه من الفضائل الباطنة التي لم يظهر على احد
او وقع ذلك بمجرد البخت والاتفاق ومحض الشهوة والارتفاق من غير ملاحظة اتصافه بشيء من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عبد ابي بكر
مساويا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثالث [illegible] لم يبق والثاني باطل عندهم والثاني ملحق بالمحال فتعين الاول وهو [illegible] العاقل في ذلك كثرة
الفضائل ولم يتحقق الكثرة الا في علي (ع) كما علم وسيعلم ان شاء الله العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلنا عن صاحب المواقف
وابطلناه الا ما ذكره من المحاكمة المدلول عليها بقوله والانصاف انه ان اريد اه وهذا مردود بان الثواب الذي كان سبب تحصيلهم له افضل ان كان في مقابلة
الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبيناه سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر ومن تامل في احوال الصحابة علم بداهة ان طاعة علي (ع) كان اكثرهم لانه
لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره انما عبد الله تعالى بعد مضي اكثر عمره في زمان كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد النيلي في شعر
عبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اصنامه وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب لا يدل على التعظيم والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة
هو الفارق بين الثواب والتفضل ايضا لا يكون لموافقة جهة فموجبة فانه غاية الشوط في هذا المقام والله اعلم بحقائق الاسرار قال المصنف
رفع الله درجته التاسع قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات ذكر الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله (ص) عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه
قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله قد اختلف المفسرون في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح
والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيها غفر ذنوب آدم وقال بعضهم هي الخصال العشرة التي سميت خصال الفطرة وقد امر آدم بالعمل بها فتوب الله
عليه لو صح ما رواه عن الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور ليدل على فضيلة كاملة لعلي (ع) ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل باصحاب العبا من اعظم الوسائل واقرب
الذرائع الى الله تعالى ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه ويقيم الدلائل على فضائل مسلمة انتهى واقول يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين
من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة للشيعة على الكل كما مر مرارا وللاشارة الى هذه النكتة مع روم الاختصار اعتمادا على
الاشتهار اكتفى المص قدس سره ربما اقتصر بقوله ذكر الجمهور وطوى ذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي الخصال
العشر مع حفاظ [illegible] الكلمات عليها غير مذكور في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه او صدر عنه تغبية فان المفسرين ومنهم صاحب
الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الاية ومنشأ اشتباه الناصب كون الكلمات في الايتين [illegible] لانه بامر الدين وتحصيل
اليقين واما ما ذكره الناصب الخارجي من خروج المص عن مدعاه فقد بينا سابقا بطلانه [illegible] لمدعي ما يشهد عليه بخروجه عن طريق الصدق ونسيانه عنوان المبحث
عن غاية الحيرة والهيبة بل الاكثار من مجرد ذكره تعالى لعلي (ع) في القرآن والتمثيل بحاله دون غيره ممن زعم الناصب صحة خلافته يدل على انه حبيب الله منظور له بنظر رحمته
[illegible] الله لنا مثلا ونبي خلقه بل نقول ان كون فضيلة واحدة له (ع) لا توجد في غيره يدل على تفضيله (ع) في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة فاضلا
وغيره مفضولا فالامامة له قال المصنف رفع الله درجته العاشر قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله

اي ولان اعتبار الثالث لموافقته مع الاولين في اعتقاد سيرتهما اعتبار الرابع لمخالفته طبعه لهما لما قال منه

قال المص في منهاج الكرامة البرهان العاشر قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه روى ابن المغازلي الشافعي باسناده عن ابن عباس قال سئل النبي (ص) عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه وهذه فضيلة لم يلحقه احد من الصحابة فيها فيكون هو الامام

الدعاء لسيدات تلمني صح في التوسل الى الله لعله ١٢

انتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احد منا قط لصنم فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة
ولا احد من العشرة ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله والمراد بالوصاية ميراث العلم والحكمة وليست نصا في الامامة كما ذكرنا انتهى **واقول** هذه الرواية
مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود فلا انكار ولا مرية فيها عندنا والجاحد والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابراهيم وطلب
الامامة لذريته من الله تعالى فدلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر وسجود الصنم ينافي الامامة في تلك الحال كما اوضحنا سابقا فينتفي امامة
الثلاثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون ميراث العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلاثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي لا يدل
على عدم نبي قبله فكذلك انتهاء الدعوة الى علي ع لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان امام المنتهي اليه الدعوة يجب ان لا يسجد صنما قط ولا يلزم منها
ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي وسبق امامة غير علي ع عليه ينافي ذلك نعم لو قال
سينتهي الدعوة آه لكان لما ذكر الاحتمال مجال وليس فيما نظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي وبين انتهائها الى علي ع لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا
يكون باقي الائمة اماما لانا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء يقتضي الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب مدد وجه آخر فيقال ان عدم صحة هذه الرواية لا يضرنا
اذ غرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمان لم يسجدوا لصنم تأمل هذا ويقرب من هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسيره لهذه الآية عند تفسيره عن النجوى عن امير المؤمنين
انه قال سألت رسول الله عن مسائل الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى **واقول** مفهوم الشرط حجة عند المحققين من علماء
الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع**
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ليست هذه الرواية في تفاسير اهل السنة وتفسير اهل السنة وان صح دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت
به النص على الامامة وهو المدعى انتهى **واقول** الرواية مذكورة في تفسير الواحدي وتفسير الشيخ ابي [illegible] وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر منهم
ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم
عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي
رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا رأوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم مني انتهى
واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان من اوقع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في مقام الامتنان لا بد وان يكون معصوما واذا
ثبتت العصمة تم المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله
انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير اهل السنة ولو صح دل على ان عليا هاد وهو
مسلم وكذا اصحاب رسول الله لقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى **واقول** هذا مذكور في تفسير امام اهل
السنة فخر الدين الرازي مع تعصبه حيث قال وذكروا ههنا اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله يده على صدره
فقال انا المنذر واومأ الى منكب علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون من بعدي انتهى وقد صنف ابن عقدة كتابا في هذه الآية وروايات نزولها في شأن علي
وروى الثعلبي في تفسيره مسندا عن ابن عباس ايضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندا الى علي قال المنذر النبي والهادي رجل من
بني هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب مكابرة واما قوله ولو صح دل على ان عليا هاد وهو مسلم ففيه ان دلالته ليست مقصورة على اصل الهداية ومجرد على كمال
الهداية بل على حصر الهادي من امة محمد فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصيته وقوعه مقابلا للنبي في اثبات احدهما بالانذار والآخر
بالهداية دليل على تقدمه على كل من نازعه الخلافة وانه احق بها منه لان انحصار مطلق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا لمن سواه قاطبة وقد ثبت ذلك
الامر له بقول الله تعالى صريحا وبقول الرسول ص مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه من آثار الوضع والبطلان ما لا يخفى لان
ذلك القول لا يخلو اما ان قاله النبي لاصحابه وغيرهم او قاله لاصحابه دون غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم
قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا هل يعلم خبر هذا
معروف مجمع عليه ام هو شيء تخرصونه باستحسان عقولكم وآرائكم لان الصحابة هم الذين رووها بل انما هم رواه عمر فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك
الخبر وكانوا يقولون ويقول ان الرسول قال للجميع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم آه ولما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل ما تدعون في ذلك ومما
يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفاء للقاضي عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الفضائل
وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد
عن ابيه عن ابن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله
بدل اقتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت منها
في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي للمصنف ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم
لما عرفت من حال اسناده عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفاء وكأن مصنف الشفاء ظن انه من اهل الشفاء ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه فان كان من اصحابه الناكثين او القاسطين
علي

على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان الامام المنتهي اليه الدعوة يجب ان لا يسجد صنما قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله صلعم انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي ص وسبق امامة غير علي ع ينافي ذلك نعم لو قال سينتهي الدعوة آه لكان لما ذكر الاحتمال مجال وليس فيما نظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي ص وبين انتهائها الى علي ع لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة [illegible] ما ذكره صاحب [illegible] كما ان انتهاء الدعوة الى النبي ص لا يدل ١٢ م

وما رفكر

والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وفي حق اتباعهم والا لكان المقتدي بمن يرى من الذين مثلا مهتديا او يقتفون من الناس من افتى في فضل
عثمن بالصحيح اما يجمعهم على خلافة او بعضهم وعلى فان رضي الناصب بانهم مهتدون فمنهم عثمن فلا رغم الله الا انفه فتعين ان يكون المراد بالاصحاب
المذكورين فيه افاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لانهم الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص بعض فحول علماء اهل السنة في توجيه ما روي
من قوله صلعم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى اشرنا الى بعضها ههنا وذكرنا بعضها في اوائل الكتاب
ولنعم ما قيل في الفارسية شعر صحابه گرچه جمله كالنجوم اند ولى بعضى كواكب نحس و شوم اند فلينظر هذا الناصب الضال ان المتصف بهذا الاسم
هو من يطالع اللوح المحفوظ بنسبة ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه ام من
لا يعرف معنى الكلالة والاب من القرآن او من يعترف بافقهية مخدرات النساء عنه ويقول سبعين مرة لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا ابا حسن فيها
أمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وتحصيل جميل ينبغي ان يعلم انه اذا دل حديث روي من طرق اهل السنة
على افضلية علي عليه السلام او على تفرده بفضيلة مخصوصة كما فيما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على افضلية غيره او تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة
او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الاول وكذب الثاني كما اوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى
على اولي النهى ان اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في الواقع الا احدهما فنقول انا نجد كثيرا في الاحاديث المعتبرة عند الجمهور
ويزعمون انها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على افضلية مولانا امير المؤمنين عليه السلام والآخر يدل على افضلية
من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد ورأيهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون فيهما كاذبا لان
طرح الكل مخالف للاصول فينبغي ان يكون في احدهما صادقا وفي الآخر كاذبا فان قلنا ان ناقلهم فيما نقله في حق علي عليه السلام كاذب وفي حق غيره صادق
منعنا لان من تطرق الكذب في احدى روايتيه لم يعتبر رواية الاخرى فهو فيما نقل في حقه عليه السلام صادق وفي الاخرى كاذب لكن لا من جهة تعمد نقل ناقليهم
بل لانا وجدنا اخبارا صحاحا متواترة مروية عن المعصومين وعن كبار الصحابة المنتجبين الموثوقين تؤيد ما ذكر رواتهم وتوثق ما حكى ناقليهم فافهم
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن ابي سعيد الخدري عن النبي صلعم قال عن ولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من رواية اهل السنة ولو صح دل على انه من اولياء
الله تعالى فان الولي هو المحب المطيع وليس هو بنص في الامامة انتهى **واقول** لا انكار ناش عن الجهل والعناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلعم قال وقفوهم انهم مسئولون عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله تعالى
وقفوهم انهم مسئولون اي عن ولاية علي عليه السلام واهل البيت لان الله تعالى امر نبيه ان يعرف الخلق انه لا يسئلهم على تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في القربى والمعنى
انهم يسئلون هل والوهم حق الموالاة كما اوصاهم النبي ام اضاعوها واهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه
من اولياء الطريقة والولي هو المحب المطيع فمدخول بان ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة فان المحبة لم
يجعل بانفرادها اصلا لاعتقاد يسئل عنها وانما هي من لوازم اعتقاد نبوة الشخص او امامته فيكون نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي
قال المصنف رفع الله درجته **الثاني عشر** قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ليس في تفسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته لا نص على امامته انتهى **واقول** قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر موسى بن مردويه في كتاب المناقب
في جملة ما ذكره من الآيات النازلة في شان علي عليه السلام وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة ووجه الاستدلال ان المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل
النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبيا او اماما ولا اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي صلعم **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث عشر**
قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول هذا الحديث جاء في رواية اهل السنة ولكن بهذه العبارة سباق الامم ثلثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار وعلي بن ابي طالب ولا شك ان عليا سابق
في الاسلام وصاحب السابقة والفضائل التي لا تخفى ولكن لا يدل الآية على نص بامامته وذلك المدعى انتهى **واقول** قد وقع آخر هذه الرواية سيما
فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الآية قوله صلعم وهو افضلهم وكتمه الناصب لسبق عداوة لامير المؤمنين عليه السلام
واحترازا عن ان يظهر بذكر ذلك كونه افضل من في هذه الامة كما هو مطلوب المصنف فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع عشر** قوله تعالى
اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة انها نزلت في علي عليه السلام
لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي عليه السلام انا
اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الآية لبيان افضليته عليه السلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا صحيح من رواية الجمهور من اهل السنة
وقد عدها العلماء في فضائل امير المؤمنين وفضائله اكثر من ان يحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر حتى يقيم عليه الدلائل بل الكلام في النص
على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى **واقول** الآية مع الرواية يدل على افضليته عليه السلام وهو محل الخلاف كما مر ووجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة
كانا يدعيان اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرد عليهما علي عليه السلام بان الاولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك فوجب اولويته بكو

اولى بالبيت خصوصا البيت المعنوي فيكون افضل من كل الكل واولى بالامامة وايضا ربما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت ابصر بما في البيت **قال المصنف**
رفع الله درجته **الخامس عشر** آية المناجاة لم يعمل بها غير علي عليه السلام قال ابن عمر كان لعلي عليه السلام ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام
واعطاء الراية يوم خيبر واية النجوى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل بها الا علي عليه السلام ولا كلام في ان هذا
من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى **واقول** انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق بسائر القرابة الى العمل بمضمونها وبعد عمله بها نسخت عنهم فكونه منفردا بها فالافضلية عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله عز وجل والعمل بها
فيلزم منه كونه افضل وهذا انما ينافي ابن عمر وبما ينسند اليه هذا على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بكلهم او ذهب بعد مهن بين يدي نجوى النبي وفارق النبي والنظر الى وجهه الكريم وما يفيد مخاطبته لفهمهم مقدار عشرة
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى نزل القرآن بالعتب على ذلك محال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لاحد كما لا يخفى هذا
وقد كابر الفاضل عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضيلة علي دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الفرض انتهى وقد
مر ما ظاهره لاتفاق الاصولية من يجوز التكليف بما لا يطاق على انه تعالى لا يجوزون ان يكلف العبد بايجاد فعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي عليه السلام ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرم كلام رسول الله صلى الله عليه وآله الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي عليه السلام ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا
يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب الاهمال في الامتثال
ولو كان الوقت مضيقا كما ذكره القاضي لما توجه ذلك وايضا يدل عليه تمني ابن عمر اياها كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة الزنبور فقال سلمنا ان
الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من انها
لو كانت سببا لسآمة النبي انتهى واجاب عنه الفاضل النيسابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت
مفضوليته عليه السلام في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي عليه السلام ثلث لو كانت لي واحدة منهن
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطاء الراية يوم خيبر واية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي نقيصة على انه لم يرد في الاية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالاية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول
ففيها القربة منه وحل المسائل الغويصة واظهار ان نجواه احب الى المناجي من المال انتهى **واقول** يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيسابوري رعاية علة
تشريع الصدقة عند النجوى انما هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الاية ضرورة فلا يكون
انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فيجب ان يجري على قياس ما ذكره ان لا يشرع
شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر او في حد الكفر بالله تعالى وايضا قد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يحد
لها مقدارا ومعينا ليقال ان ما يكون غيره من الفقراء ويعجز وايضا يتأتى ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او نصفها وكذا امتنع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض لكنه النيسابوري باشارة فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** روى ابن عبد البر وغيره من السنة في
قوله تعالى واسأل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال ان النبي ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة
وظاهر الاية آب عن هذا لان تمام الاية واسأل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب
التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الاية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى لما علمت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية مذكورة بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيسابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على ما بعثوا قال قلت على ما بعثوا قال على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الاية انتهى وقد ظهر بما
نقلنا ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيسابوري وهي مع وهنها الايحاء الضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيسابوري اخرا ويكون الجملة حكاية عن قول الرسول وتأكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار
ببعثهم على الشهادة المذكورة ما تكون المعنى ان الشهادة المذكورة التي لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القرآن في قوله تعالى انا انبئكم بتأويله فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيسابوري وغيره فارسلوني اليه لاسأله ومروني
باستعبيره فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف لا يقال غاية الامر ان يكون ما نحن فيه من الاية لخفاء القرينة على تعيين المحذوف ومن المتشابهات التي
لا نعلم معناها الا بتوفيق من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الاية لما روي في شان النزول فالمناقشة ولا شيء

آيه مناجات

وانا اقول لو لم يسع الوقت للعمل بهذا الفرض فكيف عمل علي عليه السلام عشر مرات اللهم الا ان يقال ان آية النجوى لم يبلغ الى احد من الصحابة غيره او الى ثلثه حتى نسخ حكمها ١٢

علي ما بعثوا

ذلك سيرة في العرب ان تقول لغير ابيك يا ابت واجب الصلوة فيقول الشربت الست

من الذنائب وامثال التنكر هذا الشي انما هو الذي يدعيه الى كل احمق ونحوه مع كل احمق يلحق فضلاء المتاخرين ويزعم ان ما ذكره اخو كلام فخر العلما [illegible]
الدين **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله
روى المفسرون انه لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي سألت الله تعالى ان يجعلها اذنك يا علي فما نسيت بعد ذلك شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته
ولا يدل على النص بامامته انتهى **واقول** ذكر الواحدي في اسباب نزول القران عن بريدة وذكر ابو نعيم في الحلية عن علي ع وابو القاسم حبيب في تفسيره عن زر بن
جيش عن علي ع واللفظ له قال قال علي بن ابي طالب ع ضمني رسول الله صلى الله عليه وآله وقال امرني ربي ان ادنيك ولا اقصيك وان تعلم وتعي وحق على الله ان تعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة
وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب في اطلاق قوله روى المفسرون ما يفسر عن تخصيصهم
كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية التي رواها الناصب في شان علي ع فان قلت لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير
قلت للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهي السواد
الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الاية بما كشف علامة المعتزلة وامام الاشاعرة عن
اسرارها على اختصاص علي ع في زمان النبي صلى الله عليه وآله بذلك وصرحوا باستحقاق دعاء النبي صلى الله عليه وآله في حقه وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة
كما هو المدعى ومما ينبغي ان يمهد ههنا لتحقيق علمه ع فيما يلي ان من تامل في القران والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي صلى الله عليه وآله فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله انما يخشى الله من عباده العلماء فان معناه حصر الخشية والتقى على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا شك
ان عليا كان اعلم من في باقي الصحابة لان استغناءه عنهم مشهور واقرارهم بجهلهم في تلك المستفيد امور كثيرة حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر
بين اخبار البشر وهذا دليل على ان عليا كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفنا وبعد ثبوت الصغرى والكبرى
على هيئة الشكل الاول فنتيجته بديهة وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني عشر** سورة هل اتى
روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله صلى الله عليه وآله وعامة العرب فنذر علي ع صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة ع وخادمتهم فضة لئن برئا
فليس عند آل محمد ع قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين ع ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اقراص لكل واحد قرص وصلى
المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسالهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا
اليوم الثاني فخبزت فاطمة ع صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته فلما كان اليوم الثالث
من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فراهم النبي صلى الله عليه وآله في اليوم
الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة ع قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا
فهبط جبرئيل فقال خذ ما هناك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فاقراه هل اتى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر بعض
المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن انكر على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة
الى هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى وان صحت الرواية لا يدل على النص كما علمت انتهى **واقول** قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي
من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي ع وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا
الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي ع ابقى الاية على عمومها العدد وضوح سبب النزول اليه لقصد اخفاء عداوة لاهل البيت ع لا انه ذكر نزوله
في شان جماعة مخصوصين غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة
في الصدقة الى هذا الحد فلطائفة من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره
ومن العجائب ان اصحاب هذا الوجه ومنهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما يذكرون ان قوله تعالى ويؤثرون على انفسهم نزل في شان الذين سدوا
انفسهم على السواقي ويسئلون لذلك ولا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز اتعاب النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفيهم
النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن الحد بل ذكر الناصب نفسه سابقا في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي قدس سره لما سنه تاديبا
لنفسه واستحسنه مع ان ذلك منهم مجرد ضرر من غير نفع منهم الى الغير ثم ينكرون ذلك في جوع اهل البيت ع وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على
انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية ههنا اتفاقا وثبوت ان السائل عنهم في الليالي الثلث انما كان جبرئيل ع قد جاءهم امتحانا من الله تعالى ونعم
ما قال الحصكفي في الرد على اتباعه في ذلك حيث انشد قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مشهد بل
لهم في كل قلب مشهد واما ما توهمه من منافاة قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الاية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك
فسر بافضل المال والهبة ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا وما رواه من قوله ع خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى
معارض لقوله ع خير الصدقة ما يقع على فقر ولو تنزلنا عن ذلك نقول انما يلزم المنافاة لو لم يحمل عمل علي ع ومعه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا حمل الى
صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم آثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصته قوتهم لهم واما ما ذكا

الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد الاعظم عند الله تعالى

انقاكم
المستفيد

لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي
ابن أبي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول جماهير أهل السنة على أن الآية نزلت في أبي بكر الصديق وإن صح نزوله في علي المرتضى فهو من فضائله
ولا يدل على النص انتهى وأقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المصنف عن الحافظ أبي بكر موسى بن مردويه وعن الحافظ أبي نعيم عن أبي جعفر ع
وأما نزولها في شأن أبي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الآية لما نص أولياء
أبي بكر من لقبه بالصديق عليه وهذا دأب الرجل في تفسير كثير من الآيات كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا ينبئك مثل خبير ولو حاولوا إثبات وجود هذه
الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي بل الشيعا كذب من رجعوا ... حين ومن وقاحة الرازي أنه لم يكتف في ذلك بالكذب على الله
حتى وضع ذلك على لسان علي ع قاصدا به تنزيه الناظرين كون ذلك مرادا في علي ع ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائن الخائف نسب
ذلك إلى المفسرين على الإجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ويدل على عدم ورود الرواية في شأن أبي بكر وعلى وصول الرواية الدالة
على أن المراد بالآية هو علي ع إلى الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال إن هذا أيضا أول من هذا أسبق الناس إلى التصديق وأجمعوا على أن الأسبق الأفضل
إما أبو بكر وإما علي لكن حمل هذا اللفظ على أبي بكر أولى لأن عليا ع كان في وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم أن إقدامه على
التصديق لا يفيد مزيد قوة وشوكة في الإسلام فكان حمل اللفظ على أبي بكر أولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الأمرين أنه لو كان هناك
رواية في شأن أبي بكر لما احتاج إلى التكلف لاستدلال ولا إلى ذكر علي ع فيه ولو على سبيل الاحتمال على أن الاستدلال المذكور كسابقه ظاهر
البطلان لأن درجة النبوة أعلى من مرتبة الإسلام وإذا جاز نبوة الصبي كان صحة إيمانه أجوز وقد قال في شأن يحيى وآتيناه الحكم صبيا وقال حكاية
عن عيسى في صباه إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شأن يوسف في حال صباه وعند إلقائه في غيابت الجب وأوحينا إليه لتنبئنهم
بأمرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وكان عمره عند ما جعل نبيا إحدى عشرة سنة وإذا جاز أن
يكون للصبي صاحب النبوة والوحي جاز أن يكون صاحب الإيمان بطريق أولى وأيضا كما لا يتوهم لمن تولد مؤمنا وفي فطرة الإسلام أنه من لا يتولد
عليه نكرانه على ع لأنه تولد في حضرة الرسول ولم يعبد صنما قط لكن أبو بكر قد عبد الأصنام إذ بدم أربعين سنة من عمره فكان عليه الإثبات بالإثم
بعد ما لم يكن مؤمنا وأيضا عند أصحابنا أن عليا ع حين آمن بالنبي ص كان عمره خمسة عشر سنة وقيل أربعة عشر والروايات قد جاء أيضا من طريق الخصم كذلك
ذلك شارح الطوالع عن صحاح في شرحه والقاضي في شرحه للمصابيح قال روى الحسن البصري أن عمره ع كان خمسة عشر سنة حين أسلم وأما شارح الطوالع فروى أربعة
عشر سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري وقد تجاوز البلوغ لأنه روي عن المغيرة أنه قال احتلمت وأنا ابن اثنتي عشرة سنة وأيضا فقد ذكروا أن النبي ص دعا إلى
الإسلام إلا من يصح منه ذلك كما قاله المأمون حين ناظر الفقهاء وأيضا قد صح أنه ع كتب إلى معاوية أبياتا من جملتها قوله ع سبقتكم إلى الإسلام طرا غلاما
ما بلغت أوان حلمي ولم ينكر عليه معاوية مع عداوته وتعنته فكيف يريد عليه الرازي وهو من جماعته في ذلك وأيضا مرجع الإسلام إلى التصديق بإلهية الله
وأنه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم أن التكليف بالعقليات إنما يتوقف على كمال العقل وإن كان الرجل ابن خمس سنين أو خمس عشر سنة وعلي ع
قد كان كامل عقله حين أسلم والبلوغ إنما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على أنه لا يمنع أن يكون من خصائصه لو كان صبيا صحة إسلامه صغيرا
كما أنه طالع اللوح المحفوظ في حال الرضاع على ما سبقت الإشارة إليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة يجوز لخصائص
فضيلة في الخلقة أو حصول البلوغ الشرعي قبل العدد وما ذاك بعجيب فإنه مظهر العجائب ومنبع الغرائب قال المصنف رفع الله درجته العشرون
قوله تعالى هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين عن أبي هريرة قال مكتوب على العرش لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي أيدته بعلي بن أبي طالب
انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول جاء هذا في روايات أهل السنة ولا شك أن عليا من أفاضل المؤمنين ومن خلفائهم وأئمتهم ولما كان رسول الله
مؤيدا بالمؤمنين كان تأييده بعلي من باب الأولى ولكن لا يدل على نص المدعى انتهى وأقول لا يخفى ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لأن كلام المصنف في
مجرد التأييد الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابته ع بوصف تأييده للنبي ص على العرش الأعظم في الأزل وهذا يدل
على الأفضلية التي هي من جملة مقدمات المطلب كما مر وأعلى أن ما اعترف به من كونه ع أولى عن جميع المؤمنين بتأييد النبي ص كاف في ثبوت المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى الجمهور أنها نزلت في علي ع انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول ظاهر الآية أنها في كافة المؤمنين لو صح نزوله في علي ع يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى
وأقول ظهر مما ذكره ثم إذ لو كان المراد تعميم كافة المؤمنين لقال حسبك الله والمؤمنون فلما قيد بمن اتبعك منهم دل على إرادة التخصيص وأما صحة الحديث فيكفي
فيه كونه مرويا عن طريق أهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي وأما وجه الدلالة على المدعى فهو أن الله
لما حصر كفاية الشر عن النبي ص في جنابه سبحانه وفي علي ع وكذا حصر اتباع النبي ص فيه ع بمقتضى الرواية دل ذلك على أفضليته عن سائر المؤمنين فيكون إمام المؤمنين
قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي ع انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول ذهب المفسرون إلى أنها نزلت في أهل اليمن وقيل لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه
الظاهر أنها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا بعد لأنه قال سوف يأتي الله على هذا وعلي ع كان ممن آتاه الله من أول الإسلام فكيف يصح نزولها فيه وأرسلنا

وهو لا يدعو إلى الإسلام

فهو من نصائبه ولا يدل على النص المدعى اصلا و اقول قد مر عليه انها نزلت في اهل اليمن كما ذكره الرازي والقاضي البيضاوي فقد استند بما روي ان النبي
لما نزلت هذه الآية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الاشعريين
كطائفة همدان فانهم لم يجاهدوا الا مع علي ع في حروبه كما يعلم من كتاب السير والتواريخ وان اراد الاشعريين كما تقتضيه سياق الرواية فهم ايضا لم يذكروا مقاتلة
اهل الردة في زمان ابي بكر اللهم الا ان يراد بعضهم كابي موسى ظاهرا مع علي ع في حرب صفين مع القاسطين المرتدين وح يتحد ما الرمع الرواية التي نقلناها من كون
الآية في شأن امير المؤمنين ع واما من قال ان المراد بهم سلمان وذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي ففيه ان المتبادر من ذويه اي اصحاب سلمان مولانا
امير المؤمنين علي ونساء اهل البيت لكونهم منهم بمقتضى قوله ع سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا
لم يظهر من ذويه على تقدير ان يراد بهم اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة في زمان ابي بكر فتعين الحمل على ما ذكرنا وح يتحد ايضا هذه الرواية مع ما رواه
الثعلبي والامامية من انها نزلت في شأن علي ع في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك ان سلمان لم يعش الى زمان قتال الطوائف الثلثة
ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة النسبة نقل الى جماعة منه من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان سكن مداين وتزوج هناك من بني كندة وحصل له اولاد
وكانوا في خدمة امير المؤمنين ع في بعض حروبه فكان النبي ص لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من زكاء طينة الاب نسب فعل الابناء اليه رضي الله قال
الشيخ الموحد محي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله عبدا محضا قد طهره الله واهل بيته تطهيرا واذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فان الرجس
هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون
كذلك فان المضاف اليهم هو الذي يشبههم فما يضيفون لانفسهم الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي ص لسلمان الفارسي
بالحفظ الالهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله سلمان منا اهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا ينضاف اليهم الا مطهر
مقدس وحصلت له العناية الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فسلمان
منهم بلا شك وارجو ان يكون عقب علي وسلمان يلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالي اهل البيت فان رحمة الله واسعة
ثم قال فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمه فشرفهم اعلى واتم وهؤلاء هم اقطاب هذا المقام ومن
هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان رضي الله عنه من اعلم الناس بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق واقواهم
على ادائها وفيه قال رسول الله ص لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله ص لابي موسى هم
قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه بسوء عاقبته وانحرافه عن علي ع لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم وافرادهم الذين يعد كل واحد منهم
بالف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة همدان باسرهم واويس القرني الذي شهد بين يديه ع وقعة صفين ثم وقوله ص لسلمان
هذا وذووه تجعل قومه تبعا له في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى ان من اتصف بها من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته فهو
منه ويدخل تحت هذا الحكم والا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الآية في شأن علي ع ايضا لكن حيث ابرز فيه وارد على الامامية
بالتشكيكات الناشية عن العصبية رأينا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليها من الشناعة والملام تنبيها للناظرين القاصرين عن الوقوع في مواقع
الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم نزلت في علي ع ويدل عليه وجهان الاول انه ع لما دفع الراية الى علي ع يوم خيبر قال لادفعن الراية
الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله انما وليكم
الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الآية في حق علي ع فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذا
جملة الاقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات الاول ان هذه الآية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره
ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب ع فنقول
لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم
الى اخر الآية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تعالى يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو
كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان
الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالاتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف المقام
الثاني انا ندعي ان هذه الآية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر
هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول ع لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله
بقوم وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان
موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى
الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك
الوقت بالحرب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد به هو الرسول ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي رض لان عليا رض

ما ذكره الشيخ العربي في عصمة ائمة اهل البيت ع بل في عصمة اعقابهم من السادات بل في عصمة سلمان الفارسي رض واعقابه ١٢

عقب علي ع من غير فاطمة ع او لقرينة قوله كما لحقت اولاد الحسن ع ١٢ منه

انحراف ابي موسى الاشعري

بما اتصف

المقام

لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قيل لم انه لم يتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول

ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن

الاسلام وعلي لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي ع الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم

في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان ياتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك

البتة علمنا ان منازعة علي ع في الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الاية على علي ع لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال

انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير انه اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا

فكان الرئيس المطاع الامير في ذلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية

والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الاية مختصة بابي بكر هو انا نقول هب ان عليا

كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي ع مع من خالفه في الامامة وذلك لانه

علم بالتواتر انه ع لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي

حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي ع فكان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب

وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ع ومعلوم

ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقام الثالث

في هذه الاية هو انا ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تع وصف الذين

اراده الله بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه

الله بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر للدليل الذي

بيناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال ع ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار

الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي

باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول احد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى

آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ

لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم

فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث وهناك الاسلام كان في غاية

الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه واما علي ع فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان

الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي ع من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله

تع لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي ع في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل

الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متاكد بقوله ولا ياتل اولو الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لا بد ان يكون في ابي بكر ومما يدل

على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وان تكون صفات

لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان

موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تع قال فسوف

ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه

موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان

هذه الاية في حق علي ع بدليل انه ع قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي ع فنقول هذا

الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي ع لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل

على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل

بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تع انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة

المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك

بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وراضيا عنه قال تع في حق ابي بكر ولسوف

يرضى وقال ع ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان

يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية دالة على امامة علي ع فسنذكر الكلام فيه ان شاء الله فهذا ما في

هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النيشابوري على قوله لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم
يحاربهم الخ بان لناصر مذهب الشيعة ان يقول انما يلزم ان لو لم يجئ الله تعالى بقوم يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي هو ذلك فان محاربته من ارتد عن الدين الاولى يضاهي
محاربة الاوائل ثم انه مع كونه شافعيا ظاهرا او باطنا كما هو مصرح به في اخر تفسيره عبرة لهم في دفع الخلاف عن المتعصبين من اهل نحلته فاعتقاده بانه هذا
انما ذكره بطريق المنع لا لاجل التعصب والميل فان اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام امر فظيع والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق
ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة للشيعة كلام فاحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وليت شعري
ما ذا يفيد محاربة المهدي في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لم يثبت
انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تعالى على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين من المرتدين
انما ينافي مدلول الاية لو لم يحضر هناك احد منهم ولكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور
المهدي جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيأتيهم المهدي وينتقم منهم اشد الانتقام ويؤيده ما ذكره شيخ الموحدين في الباب الستة والستين وثلاثمائة
من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي وعلامات ظهوره حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله
جده الحسين بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش
خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من
الحكم بخلاف ما ذهب اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق
عن شهود وكشف بتعريف الهي له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما يفعل الحنفيون
والشافعيون فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيه اذا حكم
فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم
احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان
قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق الخ مردود بانه لا دلالة للاية على ان الله تعالى يأتي بقوم يحاربون المرتدين
ويقهرونهم بالسيف والسنان كما اشعر به كلام هذا المسمى بالامام وانما صريح مدلول الاية انه يأتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق
واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فيجوز ان يأتي الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة
والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجاب الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه يجوز ان يكون المراد بها عليا على هذا التقدير ايضا لانه
قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل
شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الاية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك اللهم الا
ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم اقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تعالى للشيعة ايدهم الله بنصره في سائر الازمنة
ولهذا ترى هذا المسمى بالامام قد هاج عقله وماج نقله واختل كلامه والحاصل ان ما عندنا تكلمه ههنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية لو اورده
فشوه ودفعه كلها هذيان وجلها شديد هذيانه وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ان اسم
الشيعة بالضد يدل على انه لم يعرف معنى الضد اذ التضاد انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من جهة مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم
بذلك [illegible] ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع
وكذا مقلده لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين مستولين في زمانهم من اهل الردة ينتظرون
خروج امامهم ودنو الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف يأتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس بالمهدي هو
شيعة الكوفة كما مر فافهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم ممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على ابطال مقالاتهم ومحو اثرهم الى
الملحد المرتد نصرة للدين المبين كما اوصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وفاء بما وعده بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما
رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقام الثاني من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا انما لا ينشرح به
صدر من له قلب وذلك لانا لا نسلم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة من ان عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا قسمين
لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم
منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقراء قومهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المستحق عليه هو علي
كما مر تفصيله وهذا لا يوجب ارتدادهم عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكر في الوجه الاول من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا مرتدين في الحال فباطل لان تكفير من سموهم مرتدين كان لمسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان
النبي صلى الله عليه وسلم و[illegible] كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس لم ... الا لابي بكر

كلام الشيخ في المهدي الموعود عليه السلام

بالسيف

لما سبق

بعد حكمه بارتداده واما ثامنا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه اراد بالقدرة والتمكن من الحرب الاستقلال فيه فلا يرد الى بكر ولا يمكنه بنفسه
فهو لم يكن قادرا على اقل من تلك الفئة واما كان مرافقته مع عسكر الرسول كصاحبيه الحجر المخصوص بجنب الانسان بل ادون حالا لانه كان يفر والحجر لا يفر وان اراد
التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي مع زيادة لان القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين
قاتلوا المرتدين بانفسهم كانوا موجودين في زمان النبي حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى انذاره للمرتدين باتيان ذلك القوم بعد زمان النبي
كما تقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى في التشبيه الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يصح ان يوتى بيانا
لم يكن في ذلك الزمان قادرا مستقلا في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما تاسعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يتناول
من كان تاركا للشرايع الاسلام اه مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين لانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرايع
هي الامامة وقد مر بيان اصالة هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكر واما عاشرا فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن
الاسلام م
ان اراد انه احد من اهل السنة لم يقل فمسلم ووجهه ظاهر لانهم قد زعموا ان الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين
بان الامامة من الاصول لم يقولوا بذلك فممنوع والسند ما روي عن علي عم من انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري
ومسلم من حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد بعض جماعة من الصحابة وسيذكرها المصنف بعد ذلك في الموضع اللائق بهما وسانبهك ان شاء الله تعالى في تحقيق
حد الصبر على شيء مما تطلع به على النفس الذي وصفهم الله سبحانه في هذه الاية بالمحبة التي اشتق منها اسم حبيبه لتطلع على حقيقة النسبة التي هي بين النبوة
والولاية ويظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا
ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد اذ تحصل معنى الاية وعيد لمن نكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام بانه سيأتي بقوم يعرفون صاحبها ويعترفون
بحقه يحبهم الله ويحبونه لحبهم اياه والقيام بمودته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بمحبة احبائك والبراءة من اعدائك
انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعا فلان ما ذكره في الوجه الثالث من انه لو كان كل من نازع في الامامة كان مرتدا لزم
فقد عرفت جوابه سابقا مما ذكرناه ونقلنا عن النيشابوري واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر اعلى حالا من المرتدين مردود بان ذلك
فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك اعلى حالا مع ان عليا جاهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا
ذوي الشوكة والعدد بنفسه وابو بكر كان قاعدا في قعر البيت يبعث جماعة من اصحاب النبي الى قتل المخذولين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا
كقوة الاصحاب وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما فعل ابو بكر ذلك استقر الاسلام اه غير مسلم وانما استقر من ذلك
امامته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة عليه كانوا يتورثون عليه بل في القبايل يقولون ان الامامة حق اهل البيت
يثورون
دونه كما مر واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي وكان الاسلام انبسط اه مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام واما الخواص
من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في عصا الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي فكان الخطب بهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على
من اطلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر فيهما من كثرة القتلى من الطرفين واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الاية
الذ الذين
مختصة وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه الاية ابو بكر ثبت اه مجاب بما قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفحة الثانية واما
الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتاكيد ممنوعة ومن العجائب الخبر الذي نقله الشيعة الى اما هم في كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم
يرد بانه من اخبار الاحاد وهذا الخبر الذي لا يبعد عنه فلك الكتب عنه ولا اثر يبتني مستفيضا ومن المضحكات قوله بعيد ذلك ان ابا بكر كان يدعو
الكفار في مكة فان النبي لم يكن يقدر على دعاء الكفار ما دام في مكة فضلا عن ابي بكر ولهذا اذن لبعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو بنفسه هرب
الى الغار ومنه الى المدينة والوفود على الانصار نعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية واكثر
شبانهم كانوا تلامذته فلعلهم يسامحونه رعاية لحق التعليم او لان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر فلان قوله كيف
لم ينقاد الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة اه مدفوع بان عدم التفاته في ذلك الى قول احد واصراره فيه انما كان لما ظنه
من ان انكارهم يوجب الاختلال في خلافته ولبقى هذا ما يوجب [illegible] وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده لان اظهار ذلك انما
كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعونه عن الخروج او لتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لابتلائهم باطاعته وقبول
خلافته وكان واثقا بان الامر الذي حصل الخوف من خالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار من غير احتياج الى الفرار
واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان الخوف من لومة اللائم
لم يكن متوهما في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف من ذلك وانما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين
الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المتظاهرين بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة والزبير من اكابر المشتهورين بالصحبة وفيهم
عائشة زوجة رسول الله وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طائفة من طائفة قريش مع الاهل والاولاد والظاهر ان
اكثرهم ايضا كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج وكانوا في اعداد الصلحاء واهل القران فكان محل اللوم ولكن ما كان هو واصحابه

يخافون من لومة لائم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غير الله ومن المضحكات تشبيه الجهال لابي بكر ثم في اول بعث النبي صلى الله عليه وآله وفي زمان اقامته
بمكة اللهم الا ان يراد به تلك الجهال انكاره للكفار بقلبه وهذا ايضا في محل المنع عندنا واما السابع عشر فلان قوله واما علي عليه السلام ففيما شرع الجهاد
يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة مدفوع بان عليا عليه السلام انما وقعت الاشياء الشديدة عن اسلافهم من اهل الجاهلية
وذلك لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل علي عليه السلام نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقي باقي الاصحاب
مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعالى على يد علي عليه السلام بقتل عمرو بن
عبدود وقال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقائع كما يدل
عليه الاخبار وتشعر به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال وليس ينكر في حنين فراره ففيها احد قد فرحوا وخيبر ولو كان الاسلام
في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد تحقق فرار ابي بكر بالغا غاية العار ونهاية الغوا بل كانت كبيرة معصية الى النار واما الثامن
عشر فلان قوله ان ابا بكر منفقه فاعلى على علي عليه السلام في الرتبة فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل مثل
علي عليه السلام وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع عن ابي بكر قط ثم يدل كونه في الاسلام خرج فضلا عن قبل مدة حيوة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد وفاته
وكذا انه عرفت بطلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان انفاقها ابي بكر كان في وقت ضعف الاسلام وشعرت ان نسبة الانفاق الى ابي بكر انما هي من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصنف الرابع مما لا يخفى وهنه على من رجع الى ما ذكره في موضع استدلاله على
بقوله ولا ياتل اولو الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الاية تشكيكات وخرافات لا يخدع بها الا جفاء اهل نحلته ولنذكر ما اللائق
وننبه بها على صدق ظهارنا للرد والانكار عمدة ما بني عليه هنالك من المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول قال اجمع المفسرون
على ان المراد من قوله اولو الفضل ابي بكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لان الفضل المذكور في هذه الاية اما في الدنيا
واما في الاخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا
فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون فاضلا
فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا غير مقيد بشخص دون شخص وجب ان يكون افضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول صلى الله عليه وآله فيبقى العمل به في حق الغير فاقول قد علم ان
اجماع المفسرين على اختصاص هذه الاية بابي بكر فانا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية نازلة فيه بالغا الى حد التواتر فلو جاز منعه لجاز
منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نسلم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلا على اتفاق مفسري الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل
السنة ايضا على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم ويؤيده لفظة اولوا بصيغة الجمع على تقدير
ورود في قصة مسطح ومنع ابي بكر الصدقة عنه مع ان لفظ اولو بصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلا يجوز ان يكون نزولها في شان مسطح اصلا
ولابي بكر بالعرض وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المقصود الاصلي من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى واما
قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه انه ان اراد تواتره لفظا فتوجه المنع عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة
لفظا في الواحد او الاثنين او الثلث وان اراد به التواتر المعنوي فليس هنا رواية باسناد مستفيضة يكون القدر المشترك بينهما متواترا فلا يثبت التواتر المعنوي وثانيا ان ما قاله
من ان الله تعالى ذكره في معرض المدح ثم ولعله توهم هذا من ان الرغبة العواني في الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض للكافر الشقي الذي له فضل
حاجة وعى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما آتاهم الله تعالى ويؤيد ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب
مع ما نسب اليهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول اية النجوى بتقديم صدقة بين يدي نجوى النبي صلى الله عليه وآله حتى نسخت الاية فافهم ونبت ان ذلك في القرآن الكريم
ومن العجب انه ذكر في تفسير هذا الكلام ان المراد من قوله ولا ياتل اولو الفضل لا نقصر في ان تحسنوا واتحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور
واصر في ان المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب والعلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يطابقها وجه ههنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب
والعلم لا يقدرون على صلة الرحم واقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع المدح لها في القرآن بقوله وكذلك مكنا
ليوسف في الارض يتبوء منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك فان التبوء في الارض الذي هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما مكن الله تعالى يوسف منه بل نقول
الاية تفيد جهة مذمة في ابي بكر لاشتمالها على النهي منه تعالى عما اليه ابو بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ومن معه كما روي في شان النزول ولعلها لا تدل على
صدور المعصية من ابي بكر وما اجاب به هذا المسمى بالامام في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه
قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه اطاعهم انتهى مدخول بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما رووا في هذا المجلس من
شان النزول انما يفيد صريحا في الوقوع حيث قالوا لما نزلت الاية في الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم مني ولست منكم ولا يدخلن على احد منكم فقال مسطح
انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا في اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقالوا انطلقوا ايها القوم فخرجوا
لا يدرون اين يذهبون واين يتوجهون من الارض انتهى فانه صريح في ترك النفقة عنهم ولو في يوم والانكار مكابرة على ان المنع عن الحلف لو وقع قطعا كان في
ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهي عن التنزيه من تركه الاولى كما ارتكبه من ضيق الخناق مردود بان الاصل في النهي التحريم وحمله على التنزيه من غير دليل

الانبياء انما ارتكبه العلماء بمعونة قيام دليل عصمتهم واذ لا عصمة لابي بكر يكون الجمل فيه محالا وثالثا ان ما توهمه من لزوم التكرار انما يلزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة

على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى السعة اوسع مما يملكه الشخص زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار ورابعا ان ما ذكره من انه لو

كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل اه فيه من الخبط ما لا يخفى لظهور ان مساواة فضل الاخر في الدرجة انما تنافي افضليته عن ذلك الاخر لا انه ينافي

كونه فاضلا او صاحب فضل كما توهمه وقوله فلما اثبت تعالى الفضل مطلقا اه بناء على ما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فانهم واما العشرون فلما في قوله انه لا يستدل

بالدليل ان هذه الاية لا تدل ان يكون لابي بكر اه من الاشتباه والالتباس المبني على غير اساس واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من بالاتفاق

مسلم لكنه مستفيض لا يكاد ان يكون متواترا نعم وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع

بان القول بعدم حجية الخبر الواحد قول شاذ ونادر من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول ولو سلم فيجوز ان يكون التمسك به الزاما للجمهور اهل السنة القائلين

بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر لا يسمن ولا يغني من جوع لظهور فضل من ثبت له ذلك

على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم اقتضاء النفي اسوة شر لا يعين لابي بكر فضلا من لا يدل اللفظ على ثبوت تلك له حتى عند ابي بكر على

ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل انه فرد من تلك الصفات

مثلا لازمه فنفي بعضها الكونه كرارا غير فرار يستلزم نفي الجميع وهو محبة الله ورسوله وهو محبة الله ورسوله له لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله والخلاصة لهما

يقتضي ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله له يستلزم تاييده في الجهاد بعدم فراره وخصوصا اذا لم يكن

المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض

للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما الله ورسوله وبالعكس ظاهر ان اللفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات

عمن سبق منه الفرار وسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من تامل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا فهو تعالى انما اثبت

هذه الصفة للمذكور في هذه الاية اه فمدخول بانه لو سلم ان الاية مجردها لا يمنع ان حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت

على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل من الزمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل وايام خلافته لقرارة في ذلك

الزمان في بيته والتزامه للعافية وعدم خروجه عن المدينة لقتال ولا لصيد ضب هذا مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله

ما ذكرناه تمسك بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد غير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القران لكنهم جعلوا التمسك بالخبر دليلا او

دليلا والظاهر مؤيدا له ودعوى الظهور فيما ادعوه البتة ظاهر كما اوضحنا بل نقول ليس ظهور الاية في دلالتها على القوم المعين بوجه يصلح للاحتجاج به لانه اما

ان يتوهم منه ظهور ذلك لاجل اما ان يكون قوله تعالى ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما نكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من في معرض الشرط للعموم فهي

تدل على ان كل من صار مرتدا عن الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم اه فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر اذ لا دلالة للعام على الخاص فضلا عن ظهور

دلالته على شيء واما ان يكون لفظ قوم في قوله تعالى ياتي الله بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم امر كلي متساوي صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده

فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهورها وانطباقها على حال ابي بكر خارج

عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اصحاب الجمل اسم نور الله

وكان له عدوا وحسادا وكذا ادعى ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن نوري في تفسير قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان

ابراهيم كان صديق وصغر بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا راها عيانا مع انهم عدوا مثل هذا التفسير من التفسيرات

المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ولنعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلانا لا نسلم ان قوله تعالى والسوابق

بصحيحه نزل في حق ابي بكر بل ذكر انه وارد في حق ابي الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بينا في رسالتنا المعمولة لتحقيق

هذه الاية انه لا مناسبة بالاية للرواية الى الخلفوها النزولها في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض

المعارضة من الموضوعات المشهورة الملوثة المذكورة عند محدثي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتاب الموسوم

بسفر السعادة حيث قال اشهر المشهورات من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر

وحديث ان ابا بكر يرسدها وحديث ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه

وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر واليه التبع المذكور واما السادس والعشرون فلانا قد اثبتنا سابقا

دلالة الاية التي بعد هذه الاية التي نحن فيها على امامة علي بوجه يوجب سقاطة ما اشار اليه من المنع ولا يتوقف فيه من له فطرة سليمة وفطنة قويمة

مذكرة فان الذكرى تنفع المؤمنين فهذا غاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الاسرار قال **المصنف** رفع الله درجته **الثالث والعشرون**

قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان عليا من الصديقين

والشهداء ولكن ان يكون نازلا في الخلفاء وان صح نزولها في علي فهي من فضائله ولا يدل على مدعى النص انتهى **واقول** قد ذكرنا سابقا ان عليا

قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلي ينصرف الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي دون غيره فافهم واما احتمال نزول الاية في الخلفاء

فاغاية

من الشيعة كما هو قول ...

فانما هم لو اريد من الشهداء الذين يشهدون عند الحاكم في الدنيا و الآخرة و اما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر و قد مات
حتف انفه و لما عرفت ما ذكره ملا من هذه الآية لا يصلح دليلا على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع و العشرون**
قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل و النهار سرا و علانية روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما و بالنهار درهما و في السر درهما
و في العلانية درهما انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الآية نزلت في علي و هو من فضائله و لا يثبت به مدعى النص
انتهى **و اقول** ان الآية تدل على انه لتفرده بهذه الصدقة كان اسخى من سائر الصحابة فيكون افضل منهم و احب الى الله تعالى و هذا ايضا داخل في مدعى المصنف
كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس و العشرون** قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا
تسليما في صحيح مسلم قلت يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه و اما الصلوة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد و آل محمد كما صليت على
ابراهيم و آل ابراهيم انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول كانه نسي المدعى و هو اثبات النص و اخذ يذكر فضائل علي و هذا امر مسلم و اتفق العلماء
على انه نزل فيهم آيات كثيرة و من يطيق ان ينكر فضل محمد و آله كما ينكره الا من ينكر ضوء الشمس و القمر انتهى **و اقول** قد مر ان الناصب نسي عنوان المبحث او تجاهل
او تجاهل لكاسد فان المصنف جعل المدعى هاهنا ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة و الافضلية بل الفضيلة و اثبات افضليته عليه السلام عن غيره يغني عن
الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة شرائط الامامة كما بين فيما سبق و اذا ثبت ذلك فيهم دون غيرهم ثبت المطلوب و لا ريب ان الامر باقتران صلوة النبي
بصلوة الآل دون الصلوة على غيرهم مع كون استحقاقهم لها مكانة و مرتبة قد ذهب القوم الى ان تخصيص واحد بها في الذكر من خصائص النبوة بل على
الامامة لدى الانصاف كيف و الشرح لذلك على ما نطق به السلطان الفاضل السعيد غياث الدين الجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان الانبياء قبل نبينا
لما لم يكونوا اوصيائهم في حفظ شريعتهم لتطرق النسخ على اديانهم و عدم الحاجة الى حافظ لها بعدهم يكون شريكا لهم في ايصالها على وجهها الى من بعدهم
لم يستحقوا الصلوة و لم يجب قرن صلوة الانبياء بصلاتهم اصلا و لما كان دين نبينا مأمونا عن النسخ و التبديل و كان على آله و عترته الاوصياء
المعصومين حفظه بعده الى يوم القيامة وجب اشراكهم معه في حفظ الدين و ابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل و التوهين فشاركهم معه في استحقاقهم
الصلوة و توجهه اليهم كما لا يخفى و ايضا الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية و لا يصح بدونها و من كان هذا
شانه افضل و قد روى ابن حجر المتأخر في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي امامه و امام هذا الناصب الشقي شعرا في ذلك و هو قوله يا اهل بيت رسول الله
حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له فقال بعد الاستشهاد لا يبعد ان الآية على كرامة اهل البيت
انه اقامهم في ذلك المقام مقام نفسه لان القصد من الصلوة عليه مزيد تعظيمه و منه لما دخل من تحت الكساء قال اللهم انهم مني و انا منهم فاجعل
صلواتك و رحمتك و مغفرتك و رضوانك علي و عليهم و قضية استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه فحينئذ طلب من المؤمنين صلوتهم عليه
معهم و يروى لا تصلوا علي الصلوة البتراء قالوا و ما الصلوة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد و تمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد و آل محمد
انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس و العشرون** قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور قال ابن عباس علي و فاطمة بينهما برزخ
لا يبغيان النبي يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان الحسن و الحسين و لم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول
هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكره من ان النبي برزخ بين فاطمة و علي فلا وجه له و ان صح التفسير دل على فضيلة لا على النص المدعى انتهى
و اقول هذا مما نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه بروايته عن انس و هو مذكور في بعض التفاسير و اكثر كتب المناقب
و قد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلام المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة رضي الله عنها
بفاطمة عليها السلام كانت فاطمة تحدثها من بطنها و تؤنسها في وحدتها و كانت تكتم ذلك عن رسول الله فدخل النبي يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة
فقال لها يا خديجة لمن تحدثين قالت الجنين الذي في بطني فانه يحدثني و يؤنسني قال يا خديجة البشرى فانها انثى و انها النسلة الطاهرة الميمونة و ان
الله تعالى جاعلها من نسلي و سيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فما برح ذلك النور يعلو و اشتهر في الآفاق ثم جاء الملك
فقال يا محمد انا الملك محمود ان الله يأمرني ان ازوج النور من النور فقال رسول الله من قال علي من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سموات و قد شهد
ملائكتها جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل في سبعين الفا من الكروبيين و سبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى
يوم القيامة اوحى الله تبارك و تعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم و اشهدوا املاك علي بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل و الشاهدان ميكائيل و اسرافيل ثم امر الله
عز و جل الحور العين ان تحضر تحت شجرة طوبى و اوحى الى شجرة طوبى ان انثري ما فيك فنثرت ما فيها من جوهر و لؤلؤ و سكر فاللؤلؤ من در و الجوهر من ياقوت
و السكر من سكر الجنة فالتقطه حور العين فهو عندهن في الاطباق يتهادينه و يقلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك حضر النبي صلى الله عليه و آله
اصحابه و قال اشهدوا اني زوجت فاطمة من علي فلما التقى البحران بحر ماء النبوة من فاطمة ع و بحر ماء الفتوة من علي كرم الله وجهه هنالك مرج البحرين
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بدعوى و لا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان اللؤلؤ الحسن و المرجان
الحسين فجاء السبطين شبيهة حبيبين الى سيد الكونين مهما روحا و ريحانا ناه فكلما راح عليهما و ارتاح اليهما يقول هذان ريحانتاي من
الدنيا و كلما اشتاق اليهما يقول لدى هذان سيدا شباب اهل الجنة و ابوهما خير منهما و فاطمة بضعة مني يريبني ما رابها و يؤذيني ما آذاها و في نسخة

شارح نقش فصوص در شرح فص حكمة الهية في كلمة آدمية گفته كه الا ان انسان الكامل هو البرزخ بين البحرين و الجامع من العالمين و اليه الاشارة بقوله سبحانه مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان انتهى ١٢ منه

يقال شهد كعلم و املاكه بكسرها و تفتح الثاني يعني تزوجه اياه ١٢ قاموس

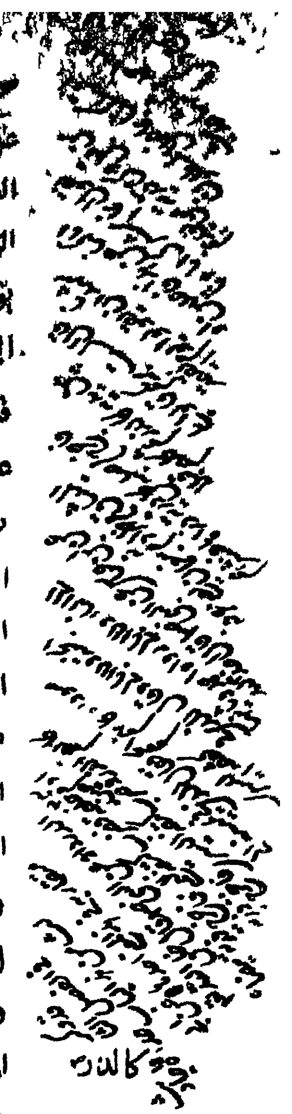
ما ذكرنا فلا اشكال عليه اصلا الا ان يمنع الفرق انتهى ويتجه عليه ان كون النبي قائلا بوجوده مؤكدا لعصمتها وعصمة خلافه الاولى من حملها على الاخر
واما قول الناصب ومن جملة التفسير انه على فضيلته على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على افضليته وهذا من جملة ما ادعاه المص كما مر بل لو دل
على مجرد الفضيلة لكان من متممات المدعى لان ذكرها وذكر غيرها مما مر في الفضيلة الحاصلة منه يدل على حصر جميع الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته
على من لم يستجمعها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب لك فيما بعد عند استدلال المص في المطلب الرابع على علمه بما روي من قوله ص من اراد ان ينظر الى آدم في علمه
والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده انه يجب ان الجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم الفضائل انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته
الثامن والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور قال هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جمهور المفسرين على ان المراد به علماء اليهود
الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه وقيل المراد به هو الله تعالى ويكون جمعا بين الوصفين واما نزوله في شان علي فليس في التفاسير ان سلمنا لا يثبت المطلوب
انتهى **واقول** اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع جواز الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين
لا يجوز وعن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام واصحابه امنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيسابوري وانا اقول ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن
دون التورية والانجيل مثلا لا نعم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى وابن هذا من ذلك واما ما ذكره من ان الروايات التي رواها المص ليست في التفاسير مردود
بان الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبي قال انما ذلك علي بن ابي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب
الاتقان في معرفة علوم القرآن قال قال سعيد بن منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سالت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب اهو عبد الله بن
سلام فقال وكيف هذه السورة مكية انتهى وكذا روى البغوي في معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا ذلك عن عبد الله بن
سلام ونص الثعلبي رواية بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب يجتهد في عداوة علي وانكار فضائله عن انكار الملام واما ما ذكره من انه لا يستلزم المطلوب فيه
انه اذا كان علي بن ابي طالب عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه امس لان الاتباع والحصر في الاتباع لحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والواجب والمندوب وجميع
الاوامر والنواهي الى غير ذلك مما يشتمل عليه الكتاب لانه المبين لجميع ذلك والاتباع لطريق النجاة من الضلال والسلوك لمحجة البيضاء لا يحصل الا باخذ الدين
ممن هو موثوق به فيما بينه الله ورسوله فيجب الاتباع لغيره عكس جميع ذلك المدلول لعدم العلم به عقلا وسمعا فيكون هو اولى بالامامة لا غير **قال المص**
رفع الله درجته **التاسع والعشرون** قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قال ابن عباس علي واصحابه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ان الاية تدل على ان جماعة يكونون مع النبي في الاخرة وعلي من جملتهم لان عدم الخزي في القيمة لا يختص بالنبي وعلي بل خواص اصحابه داخلون في عدم
الخزي وان سلم لا يثبت النص المط انتهى **واقول** لا شك ان ظاهر الاية ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على ما في نسخ المص متضمنة لذكر اصحابه على معه كما ذكرنا
والناصب حذف ذلك عن النسخة فيتسع له الاعتراض على المص بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبي داخلون في عدم الخزي فان اراد بهم خواص الصحابة الذين
كانوا بعده من خواص اصحاب علي ايضا كبني هاشم والمقداد وسلمان وابا ذر وعمار وامثالهم فهو مسلم ولا يضره وان اراد دخول اصحاب النبي ممن انحرف بعده
عن علي وغصب الخلافة فلا نسلم دخولهم في عدم الخزي بل انما ورد في حديث الحوض المشهور في شانهم خزي هؤلاء كما لا يخفى وايضا الخزي له مراتب فكيف ينفى
مطلق الخزي عن خواص اصحاب رسول الله مع اثبات اسلاف الناصب للنبي الله ابراهيم فيما سبق نقله عن الصحيحين انه خاف يوم القيمة عن شفاعته من سئله
من الخلق واعتذر اليهم بان ربي قد غضب غضبا شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده واني قد كذبت ثلث كذبات الحديث فان في خيبته بسبب تلك الكذبات
عن شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك الوجه خزي لا يخفى لكن تعالى الله ورسوله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الخزي على ما يعلم من كتب اللغة
مشتق من الخزي على الشخص كنفطان ونومان لا مصدر فقول الناصب اخزاه الله عدم الخزي في القيمة وقوله داخلون في عدم الخزي في القيمة لحن وبطالة كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته **الثلاثون** قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت
هذه الاية قال رسول الله هم انت يا علي وشيعتك تاتي انت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيين ويأتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول هذا غير مذكور في التفاسير بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى **واقول** ان المص لم يقل انه مذكور في التفاسير وانما قال انه
رواه الجمهور وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا تفاسير المتقدمين من اهل السنة كالثعلبي
لوجدوه فيها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم منه نفي امامة غيره كما مر **قال المصنف** رفع الله
درجته **الثالث والثلثون** قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا قال ابن سيرين نزلت في النبي وعلي حين زوج فاطمة عليا انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته وهو مسلم ولا يثبت النص انتهى **واقول** حاصل ما يستفاد من الاية مع شان
نزوله انه تعالى خلق عليا قريبا من النبي من جهة النسب ومن جهة السبب وهذه فضيلة عظيمة لم يحصل لغير علي كما علم من حديث ابن عمر سابقا فيكون افضل
والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المص قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والثلثون** قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى
الجمهور انها نزلت في علي وكذا قوله واركعوا مع الراكعين انها نزلت في رسول الله وعلي **وقال الناصب** خفضه الله اقول نزلت قوله تعالى وكونوا مع الصادقين
في الثلثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله وكذب المنافقون فهلكوا فانزل الله تعالى كونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين حتى
لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح دل على الفضيلة لا على النص كسائر اخواته انتهى **واقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره انه تعالى امر المؤمنين بالكون

قوله فخمين الاتقاع مع الرسر مع عرض البصرتين فحذف الفعل اثر ترك راسه برقوعا بعقبه ومنه قوله تعالى فهم مقمحون نايح الاسما ع

لا يعلم ۱۲

تماهم الله

قوله الآية تدل على كون ... كما قالوا من ... اصحوا ... يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ونزولها في
... مع النبي ... في القرآن ... وكونوا مع الصادقين ... في التبوك فيعلم ان ما قاله الناصب ... الثلاثة الذين خلفوا
... من كون الآية نازلة في النبي ... ان المعنى ... علي بن ابي طالب وابن عمه عليهما السلام المتصفين بالصدق ولذلك ... علم
... الا من كذب وتخلف فانه يعلم انهما ... من سبب الآية متعلق بهما وابن عمه من ذلك واما ما ذكره الناصب ... من ان دلالتها
لا على النص ... بانه دل على العصمة بكون تفضيله الامام وفيه الدلالة لما ذكره الشارح الجديد للتجريد بحيث قال ان ... الآية الكريمة هو الاتباع
المعصوم لان الصادقين هم المعصومون ... علي ... غير معصوم بالاتفاق فلما ... بعد ... هو ... الجميع المقدمة انتهى واقول في اثبات
المقدمة الاولى ان الاشتغال بالمتابعة ... ان يكون ... متابعة معصوم ... لا ... متابعة غير المعصوم ... لا ... عنه ... في اثبات الثانية ان ...
مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غير علي ... من الثلثة وفي ... اثبات ... ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا
يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع ونقل ... الصادقين الذين نحن ما ... متابعتهم معصومون
فالقول ... البلاغة ... انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل فوجب ان ...
على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصادقين كما
ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكان هذا امرا بالكون
مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما
يقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فدلت هذه الآية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر
مختص بزمان الرسول قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى
القيامة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين
مذكورا في لفظ الآية لم يكن حمل الآية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب
والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان
جائز الخطا فكانت الآية دالة على ان من كان جائز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين وترتب
الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطا كونه مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطا وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل
الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن معترفون بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ذلك
المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين
وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل بانه من هو لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق لكنا لا نعلم
انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين
ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا نعني بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه
واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الآية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت ... كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد الصادقين
موزعا على اجزاء الوقت والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الآية على وجوب وجود
جماعة يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان غاية الامر دلالته على ان الحق انه مجموع المجتمعين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما صرحوا بان كلا من آحاد
المجتمعين جائز الخطا وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فتوصيف ذلك المجموع الماخوذ على وجه الوحدة بكونهم صادقين غير متجه وانما يتجه لو كان
كل واحد من آحاده متصفا بالصدق ايضا الا ترى ان مجموع الجدران والسقف والعرصة تتصف بكونه بيتا وحجرة وخزانة ونحو ذلك ولا يتصف كل
واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصوم الذي لا يخلو زمان
التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قاله اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة
فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص الحاصل ان العصمة وان كان من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام
السرائر لكن يمكن العلم به بالنص من الله ورسوله على الامام الاول ونص الامام الاول على الثاني وهكذا وربما نعلم بظهور المعجزة مقارنة لدعوى
العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه ما اهل النصب والنفاق ولا ترتبط الآية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها
صريحة في عصمة النازل فيه واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة رغما لانف اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين قال المصنف
رفع الله درجته **الثاني والثلاثون** قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي انتهى وقال الناصب خفضه الله



صح الرواية عندنا ان امير المؤمنين عليه السلام بعد مقتل الجمل كان يقول انا ارجو ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من افضل الفضائل المسلمة ولا دليل على النص انتهى واقول ما صح عندهم لا يصح عندنا والثابت
الصحيح عندنا ما رواه احد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك نقول قول علي عليه السلام ذلك بما بعد وقعة الجمل من [illegible] فان الناصب ذكر ان
الرواية الحق رواها المصنف احمد بن علي ان عليا عليه السلام كان من اهل الجنة ومن نزل القران على النبي صلى الله عليه وآله بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون مما لا
يقدر المحدث انه على ان العشرة من اصحاب النبي من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلاثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه
الاول ان راويه سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من قبل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار
قد شاركوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج
عثمان يوم الدار وتمسك به من هو من اهل الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون كيف يخلع نفسه عن الخلافة الى غير ذلك من الوجوه قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثلاثون قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول
الله صلى لو يعلم الناس متى سمي علي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انهم يتابعون المعتزلة في هذه المسألة فانهم ينكرون اخراج الذر
من ظهر ادم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه ينافي قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وان صح النقل فيدل على ان عليا امير
المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على امير المؤمنين بعد النبي حتى يثبت به مطلوبه انتهى واقول هذا من تفاسير
الشيعة والسنة وانما لم يصرح المصنف بماخذه اعتمادا على اشتهار ماخذه وما عليه نظائره ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله
وليس من تفاسير المفسرين وجه واما ما اتى به من العجب فيتعجب لما سنتلو ويتجلى ان تفسير المثال بعينه منعكس ومع هذا فالمعتزلة جماعة عقلاء اهل الهدى
ليس في متابعتهم قلامة ظفر الاشعري الذي لا يعرف من عد الشعر الا طرفيه اطول من الاخر وكان في اقواله وافعاله تابعا للماسمعه من القصاص
وامثالهم كما سبق نقلا عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الايجي الشافعي فقد ذكر [illegible] لا يخفى ان ما ذكره المصنف الاية المذكورة بالتفسير المذكور
المروي عن الجمهور الزام لهم فلا بد لهم على عدم انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب ادم كما وقع
في تفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة وغيره من ان الله تعالى استخرج ذرية ادم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم اعادهم
الى صلبه حتى قال بعض متصوفيهم ان لذة تلك الخطاب في اذني الى الان فان التفسير على هذا في غاية الاستبعاد كما صرح به المحقق في اجوبة مسائل السيد مهنا
الحسيني المدني قائلا ان جميع بني ادم لم يوجدوا من ظهر ادم ع وايضا فان ما هو كالذر كيف يكلف ويخاطب وتوجيه الخطاب الى مثله ممتنع وان
الله تعالى حكى انه اخذ من ظهور بني ادم لا من ظهره والوجه في ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعالى بما شهد من اثار
الصانع تعالى في انفسهم وفي باقي الموجودات انتهى ثم لا يخفى انه لا ينافي هذا الحديث ولا اسناده الا بحمل ما ادعى المصنف ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير الاية من
التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والاقرار التخييليين بالنبوة والامامة في فضل النبي والوصي كما لا يخفى كما في اظهار جلال الله وعظمته فتأمل
واما ما ذكره من انه لم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي صلى ففيه ان دلالته على انه سمي امير المؤمنين قبل وجود ادم يقتضي ان يكون
اولى من غيره بامارة المؤمنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المصنف كما مر بيانه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثلاثون قوله تعالى وصالح
المؤمنين اجمع المفسرون وروى الجمهور انه علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاية في سورة التحريم وهي نازلة في شان عائشة وحفصة واكثر المفسرين
على ان المراد من صالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان صدر الاية هكذا وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين يعني ان تظاهر عائشة وحفصة على
رسول الله صلى من شانه فان الله مولاه وجبريل بان يخبر عن صنيعهما وصالح المؤمنين المراد ابواهما فانهما كانا يبغضانهما بترك الافعال التي يكون للمغايرة
وان صح نزوله في امير المؤمنين فذلك لانه صالح المؤمنين ولكن لا يدل على النص المدعى انتهى واقول الرواية التي ذكرها المصنف نقلها صاحب كشف الغمة عن
الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر بن مردويه وباسناده الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان النسوي باسناده الى ابن عباس
ورواه السدي في تفسيره عن ابي مالك عن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره باسناده الى [illegible] وتحقيق كلام المصنف وتوضيح استدلاله بالاية والرواية ان المراد بصالح
المؤمنين اصلح المؤمنين بدلالة العرف والاستعمال لان التحقيق في قول فلان عالم قومه وزاهد بلده ويريد اعلمهم وازهدهم ويشهد بصحة ذلك ما روي عن عمرو بن العلاء
من قوله كان اوس بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وزهير فطأطآه منه وهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع فانما اراد بلفظ شاعر اشعر لا غير وكذا اذا قيل فلان
شجاع القوم لا يفهم من ذلك الا انه اشجعهم وعلى هذا يكون علي عليه السلام اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا يجوز ان يخبر الله تعالى عند ذكر تناصرهما
او وقع التظاهر عليه بعد ذكر نفسه تعالى وذكر جبرئيل عليه السلام الا من كان اقوى الخلق نصرة لنبيه وامنعهم جانبا في الدفاع والدفع عنه ولا يحسن ولا يليق في وضع
الكلام ذكر ضعيف النصرة ولا المتوسط فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو تهدد بعض اعدائه ممن ينازعه سلطانه ويطلب مكانه فقال لا تطمعوا في ولا تجدوا
نفوسكم بما اليه تطمحون فان معي فلان وفلان فلا يحسن ان يدخل في كلامه الا من هو الغاية في النصرة والمشهور بالشجاعة المعروف بحسن البلاء [illegible]

كالذر

سنان

وزهير

حم دكر

حيث ذكر كثرة تمتعه من المحسن بهذه بعلم المؤمنين حيث بمالك الاشتر حيث قومه وشجاعته وشهرته بصلاح الخضر ومع انه لا اشرف له بالذكر كما كان نصر الله
فلعدم ظهور ما ذكرناه او لا وحفظناه ولو حملنا اثانيا لكن ما ذكره الناصب تبعا للمفسرين على ان المراد بصالح المؤمنين فاسقا من المؤمنين وظهور امتناع حمل ذلك
على صالح المؤمنين وظهوره به دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المصنف قدس سره واما حمل لفظ صالح المفرد على جماعة فمخالف للوضع وما ذكره من ان الذي
ها هنا من انه يجوز ان لفظ صالح مفرد الواحد الجمع مستندا بما قاله ابو علي الفارسي من انه قد جاء فعيل مفردا يراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسئل حميم
حميما فضعيف لان قياس فاعل على فعيل بلا سند بعيد به غير مسموع ولو سلم فيجيء انما يراد به الكثرة بقرينة وقوعه في خبر التي المضاف للاستغراق وشكره انه
لا يكون للتكثير وبما يتعين فيه بمعونة الحال والمقام ولا نكيرة فيما نحن فيه فيكون تعلقنا في صالح ذلك على ما فيه من قياس مع الفارق كما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته **الخامس والثلاثون** قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم الآية روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وآله دعا الناس الى علي في غدير
خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فدعا عليا فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله صلى الله عليه وآله ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الآية اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي من
بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله **وقال الناصب** خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم
ان هذه الآية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله صلى الله عليه وآله في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من مفترياته الشيعة وان صح فقد ذكرنا انه
ان وصيته عند غدير خم لم يكن نصا بل توصية لاهله واقاربه وتقريبه علي بن ابي طالب وليس بحجة تمت كلامه انتهى **اقول** قد نقل هذا الحديث من المفسرين
الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلد له في طرق هذا الحديث وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن ابن المغازلي
الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين شيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب واثبت فيها تواتر هذا الحديث
من طرق متعددة ونسبه المنكر الى الجهل والتعصب وان تعسف لتاويله وليس فيه ما يدل على انه بمعزل عن الخلافة لتحصنهم من الاعتراض والوقوع عن اتباع امام له
وحب ما بينهم وفي خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ... الناسخ والمنسوخ ... نزلت سورة
المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية عرفة ... في حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه
عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى والعامل الفطن يحكم بما اعتقدنا ... يستقيم موضوع عناد ابن
علي وبالجملة فكيف لي توجيه ما نرويه في فضائل علي مع ... فضائلا لانه المتعين ... كما مر مرارا واما ما ذكره
في هذا فقد عرفت قبل هذا ما فيه من التحريف ... وقد ذكرنا ... في ان العرب تقتضي ... تلك الوصية لان بجد العرب
خاصة من قريش وغيرهم ... كما ذكر الناصب ... لكن الناصب ... الاخيار ... كونه ... يكون
وعندهم الذين هم من غير ... **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والثلاثون**
قوله تعالى والنجم اذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من بني هاشم عند النبي صلى الله عليه وآله اذا انقض كوكب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله من انقض هذا النجم في
منزله فهو الوصي من بعدي فقاموا فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب فقالوا يا رسول الله قد غويت في حب علي فانزل
الله تعالى والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول آثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء به لان هذه السورة
نزلت في اوائل بعثة النبي صلى الله عليه وآله وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي في حب علي وربط الآية بها في غاية الركاكة
هذا ولو صح دل على وصايته والوصاية غير الخلافة انتهى **واقول** ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوائل بعثة النبي من مفترياته ولم يوجد في شيء من الامهات
المتداولة ... والظاهر انه اعتمد في افترائه هذا على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اوائل البعثة وليس كذلك لان منها
ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فلم لا يكون سورة النجم كلا او بعضا من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرناه ما قاله جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلاثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة ... على ... ما
ابو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على زعم هذا الناصب في ... ما نسبه الى ابن
عباس فليطلب من كتابيهما واما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي الغواية اليه فانما استشكله ... ان ... محل الناصب من جملة
الناصبين والا فهذا ليس بابعد من نسبة اولاد يعقوب عليه السلام الى الضلال في محبته ليوسف اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا
لفي ضلال مبين وقولهم تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد ذلك على
زعم اصحاب الناصب الشقي اذا قالوا مثل ذلك في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة نشاوا في الكفر وامنوا اكرها ثم ... وانما ... لا ينبسط
... لكن لا يرتبط بالقلب المحب المملوء من عداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية غير الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة
والامامة اصلا فباطل لان ظاهر الوصي اذا اطلق لا يراد به الا اولوية التصرف في جميع امور الموصي وهو مساوق للخلافة وذلك لان اصل معنى الوصية
في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت فيختص ما لو صحي اذا اطلق بكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي

اعوانه

ابو سطى لاغم هذا الناصب

جمعها الامام اخوجه الدليل وانما نطلق على الوصي الخاص كوصي الملك لانه انما المشبه بالمكون في المراد بالوصي حيث اطلق النبي صلى الله عليه وآله ان عليا وصيه ووليه اولى بالتصرف
في كل ما كان له التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان ادلته قد يكون بحقوق منافي الخلافة مسلم لكنه غير محتمل هيهنا لان لو كان الناصب قد اوحى
وتنبيههم الى النبي الى اولى الغوايز من جهة ما هو الوصي هنا معنى الامامة لا الاخر كما لا يخفى على اولى النهى **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع**
والثلثون اخبر الله بجهاد علي عليه السلام في غزاة السلسلة كما روى ان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليبيتوا النبي صلى الله عليه وآله بالمدينة فقال النبي لاصحابه
من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن فول علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابا بكر بأخذ
اللواء والمضي الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموهم وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه فساء النبي فقال عمرو بن العاص
ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه وبقي النبي صلى الله عليه وآله اياما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين عليه السلام وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى
مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو بن العاص انه يأخذهم
فقال لابي بكر هذه ارض سباع وذئاب هي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان نعلوا الوادي واراد افساد الحال وقال قل ذلك لامير المؤمنين فقال
له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تعالى والعاديات ضبحا واستقبله النبي صلى الله عليه وآله فنزل امير
المؤمنين عليه السلام فقال له النبي لولا ان اشفق ان يقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت فيك اليوم مقالا لا تمر بملاء منهم الا اخذوا التراب
من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل مشهورة في الصحاح
نصرها عمرو بن العاص بامر رسول الله صلى الله عليه وآله اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي كيف يجوز
ان يدعي الوهية علي والمفهوم من هذا الخبر ان النبي صلى الله عليه وآله كان يريد ان يقول بالوهيته ولكن خاف ان يعتقد الناس في هذا الكلام غلاة الرفضة ولا ينبغي نقل
هذا بمسلم فضلا عن فاضل انتهى **واقول** ما ذكره من ان الفتح كان بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قوله صلى الله عليه وآله
ما خاف عنه من الناس اعتقاد الوهيته لا يستلزم ادعاء الالوهية كما توهم هذا الناصب الاعوج الاهوج الحبر المارد المتكلم بكل سخيف بارد بل يكفي
في ذلك كشفه لهم عما خفي من فضائل علي عليه السلام وكمالاته وقدرته بتأييد الله تعالى على خوارق العادات التي هي دليل قربه الى الله تعالى وكمال اعتنائه تعالى بتأييده
له وكيف يفهم ذلك عن فهم ذي عوج مع قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشفق اي اخاف ان يقول فيك الخ وكيف يجتمع ارادته صلى الله عليه وآله لان يقول بالوهيته مع خوف غلو
الناس له ثم كيف ينكر الحديث ويحكم باشتماله على التنكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نظم مضمون الحديث في مدحه المتواتر المشهور حيث قال
شعر لو ان المرتضى ابدى محله لصار الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله وقال ابو نواس **شعر** لا تحسبني هويت الطهر
حيدرة بفضله وعلاه في ذوي النسب ولا بشجاعته في يوم معركة ولا التلذذ في الجنات من ارب ولا التبرد من نار الجحيم ولا رجوان ليوم الحشر الشفاعة
لكن عرفت هو السر الخفي وان لجميع حللوا فيلي وكفرني لصدهم عنه ادوا الا اذا لم له كالمسك يعرض عنه صاحب الكلب **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثامن والثلثون** قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي عليه السلام والفاسق الوليد نقله الجمهور
وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة ان الآية نازلة في علي عليه السلام وهو من فضائله التي لا تحصى انتهى **واقول** الآية
دالة على افضليته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلثة المتقمصين للخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين
قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين للخلافة وقد بينا سابقا ان الخلافة والامامة لا يجتمع مع سبق الظلم سابقا ايضا **قال المصنف**
رفع الله درجته **التاسع والثلاثون** قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله
والشاهد علي عليه السلام **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح كان من فضائله انتهى **واقول** ما نسبت روايته الى الجمهور قد رواه
ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد
وغيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتأخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال قد ذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبرئيل يقرأ القرآن على
محمد صلى الله عليه وآله وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد صلى الله عليه وآله وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب عليه السلام والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد وبعض
والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد صلى الله عليه وآله انتهى ولا ريب ان شاهد النبي صلى الله عليه وآله على امته يكون احد الخلفاء لا سيما اذا تشرف بكونه بعضا منه كما ذكره الرازي
فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي صلى الله عليه وآله لان من هيهنا للتبيين الجنس فيؤذن بان علي بن ابي طالب عليه السلام من جنس الرسول وقوله ويتلوه شاهد
منه فيه بيان لكون علي تاليا للرسول من غير فصل بينهما بانه اخو فمن جعله تاليا بعد ثلثة فعليه الدلالة لان التالي هو من تلى غيره على اثره من غير فصل
ولو لم يرد تفسير هذه الآية بان الشاهد هو علي عليه السلام لدلت عليه بنحو قول الرسول انت مني وانا منك فانه لم يقل هذا لاحد سواه فظهر اختصاصه بذلك
قال المصنف رفع الله درجته **الاربعون** قوله تعالى فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام بسيف علي عليه السلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
جعل بعض المفسرين هذه نزلت في الخلفاء الاربع كزرع رسول الله صلى الله عليه وآله اخرج شطأه ابو بكر فآزره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي عليه السلام وهو من فضائله
لا يدل على النص انتهى **واقول** الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواها النيشابوري عن عكرمة ولعل التفضيل ايضا كان مذكورا فيها وان المصرح
[illegible] علي بن [illegible] كان [illegible] الا اثر اما موافقا لما روي من طريق الامامية ونزل البعض الآخر منها لعدم مدخليته في غرضه بل لعدم اعتقاده

قال تعالى والعاديات ضبحا اي
الابل ليعدو امن عرفة الى المزدلفة
ومن المزدلفة الى منى والضبح
هذا استعارة لان اصل استعماله
في الخيل وهو صوت انفاسها
اذا عدت والعدو والاخر
من الضبح ٢ النيشابوري
منه

المناكير

انتهى

كما اشرنا اليه ثم الرواية دالة على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب لانه اذا كان نشو دين الاسلام على يد علي ع وتقويته دون غيره كان افضل
من غيره **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والاربعون** قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجر شتى
وانا وانت يا علي من شجرة واحدة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد نزل في بيان ان الفواكه يختلف طعومها مع انها تسقى بماء واحد
هذا من غرائب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث فلا ربط له بالآية والعجب ان كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكان يزعم ان احدا لا ينظر في كتابه او كان ضعيف
الراي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى **واقول** قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال في قوله تعالى وجنات من اعناب
وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ النبي الآية
انتهى ثم ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا ينافي ان يكون ظاهر معنى الآية ما ذكره الناصب من بيان اختلاف طعوم الفواكه وباطنه ما روي عن جابر رضي الله عنه وبالجملة الصنو
المذكور في الآية جمع صنو وهي النخلة لها رأسان واي بعد في الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة لها رأسان تسقى بالماء الواحد من فيض الهي ولو
امتنع الناصب عن قبول هذا التأويل فهاهنا لا اشكال عليه الا ان الحديث الذي ذكره مثبت لذلك في تفسير قوله تعالى كزرع اخرج شطأه الآية حيث جعل الزرع
المذكور في الآية عبارة عن رسول الله وقال كما انها الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض اصحابه مع ان ما نحن فيه من الحديث الدال على الاتحاد الذاتي مما يؤيده
الحديث المشهور وهو قوله خلقت انا وعلي من نور واحد وغير ذلك مما يوافقه في المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالآية ناش عن بلوغ عناده
النهاية فان التعجب الذي ذكره مما ينبغي ان يذكر عن نسبة المصنف قدس سره الى هذا الناصب السفيه الذي يتعجب من جهله ويطعن فيه **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني والاربعون** قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الآية
نزلت في قتلى احد حين قتلوا ووقف رسول الله على مصعب بن عمير وهو من قتل باحد فقرأ عليه هذه الآية وان صح نزولها في علي فهو من فضائله ولا يدل على النص المقصد
انتهى **واقول** يكذبه ما ذكره الثعلبي من ان الآية نزلت في قتلى احد ان الله تعالى ضمن لرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله ورسوله على ما بين مقتول ومنتظر حيث
قال ومن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الآية اي فمنهم من قتل في سبيله ومن ابتلى مع
رسول الله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم وانس بن النضر واصحابه ومنهم من ينتظر النصر او القتل على ما مضى عليه اصحابه فلم يغيروا العهد
لا من استشهد ولا من انتظر وعن علي عليه السلام فينا نزلت والله وانا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان انس بن النضر واصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن راسهم
ورئيسهم في الصدق وسببية نزول الآية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصد المصنف قدس سره ان المراد بصادق العهد المنتظر هو علي عليه السلام وكفى به
فضيلة واما ان الآية نزلت في مصعب بن عمير فلم نجده في شيء من التفاسير المعتبرة حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل رطب ويابس فتامل **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث والاربعون** قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وهو علي عليه السلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول علي
من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقائق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور توغله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى **واقول** روى نزول الآية في شأن علي
الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب علي من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل وتحامل على علي عليه السلام ثم الظاهر انه ارتكب هذا التمحل والتحامل نظرا
الى احتمال اشتراك ابي بكر وعمر مع علي عليه السلام في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المصنف من تفضيله عليه السلام عليهما وليت شعري كيف يشتركان معه في ميراث الكتاب مع انهما
كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما من الكتاب ولم يعرف عمر ان النساء المخدرات في البيوت افقه واعلم منه وكان
مدارهما الرجوع الى علي عليه السلام ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسيأتي في هذا الرق المنشور **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والاربعون**
قوله تعالى انا ومن اتبعني هو علي عليه السلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان اريد انه ما اتبع النبي غير علي فهذا باطل كما لا يخفى وان اريد انه من جملة المتابعين
فهذا لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى **واقول** المراد حصول المتابعة الكاملة التي يكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شائبة ريب وريبة وفي
هذه المتابعة غير علي غير ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه دليل افضليته عن غيره وهو المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والاربعون**
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي عليه السلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علمه
بحقيقته لكنها لا تدل على التنصيص بامامته وهو المدعى **واقول** المدعى من الاستدلال بالآية اثبات الافضلية ونسبة هذا المدعى حاصلة فان تمام الآية قوله
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الآية وقد ضرب الله المثل بعلي عليه السلام في ان حال من علم ان ما انزل الله هو الحق و
استيقن مخالف لحال الجاهل الذي لا يستبصر فلا يستجيب ويقصر في المتابعة ولله المثل الاعلى لكن الناصب الشقي الذي طبع على قلبه لا يتذكر كما قال تعالى وانما
يتذكر اولوا الالباب قال النيسابوري اي انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين يميزون القشر عن اللباب انتهى فليتأمل اولياء الناصب ان من يميز
القشر عن اللباب هو ابن ابي قحافة وابن الخطاب ام من عنده علم الكتاب وفصل الخطاب **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والاربعون**
قوله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون قال علي عليه السلام يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك وانت مخاصم فاعتد للخصومة
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الآية نزلت في رجل وامرأة اسلما وكان لهما ولد يحبونه حبا شديدا فمات فافتتنا وكادا يرجعا
عن الاسلام فانزل الله هذه الآية واما ما ذكر من الخبر فلا ظن ان النبي لم يجعل عليا فتنة للناس بل هذا من الفواحش لا من الفضائل على ما ذكره انتهى
واقول من العجائب ان الناصب التفت ههنا في شأن النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول اقوالا ثلثة

الغليث خبز من شعير وحنطة والعلاث شيء من ... وكل شيئين مختلطين وهفا ان غليث تابع سيد نور الله مرقده تحامل عليه كلفه ما لا يطيق

الرق بكسر جلد رقيق يكتب فيه وضد الغليظ كالرقيق والصحيفة البيضاء والمنشور من الرسل الذي ... وكان غير مختوم كتب السلطان

الغث المهزول ... كانت ...

مبنى على تسميتها اذا كان هذا السبب نحو قصد كان هو اولى وبذكر [illegible] الاية باشتمالها على الكتابة على [illegible] ثم اقول الفتنة في الاية بمعنى الامتحان
وفصل الاية كما صرح به الرازي والنيشابوري انما [illegible] بجريان اللفظ بكلمة الاسلام على ما يوجب الخروج عن الملة [illegible]
وبابه [illegible] الكتاب [illegible] الطاهرة [illegible] على الامة [illegible] المشهور الثقلين [illegible]
على من [illegible] بها المشايخ الثلاثة واتباعهم [illegible] من الناكثين والقاسطين والمارقين وانصارهم [illegible] الارض [illegible] على
بعض [illegible] انه كان من دابة الارض سبب تمييز الكافر عن المسلم [illegible] ولا قدح في ذلك كما توهمه الناصب بل هو فضيلة
تفوق كثيرا من الفضائل [illegible] لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والاربعون** قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
في علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات [illegible] ولا دلالة لها اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى **واقول**
الرواية مذكورة في كشف الغمة رواها عن الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله في امر علي في امر امامته فهو نص على امامته وشقاوة من شاق في ذلك
قال المصنف رفع الله درجته **الثالث والاربعون** قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الصحيح
نزوله [illegible] فهو دال على فضله المتفق عليه ولا دلالة له على النص انتهى **واقول** الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الاية كما ذكره في تفسير
[illegible] وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل بعمله [illegible] موجب فضله [illegible] يعني الجزاء المترتب على عمله بحسب [illegible] الطاعة [illegible]
على [illegible] انه كان ذا [illegible] العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل [illegible]
ما اراده المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والاربعون** قوله تعالى ومن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه هو
من رد قول رسول الله في علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات [illegible] وان صح لا يدل على ثبوت النص انتهى **واقول** هذا من روايات
ابن مردويه حافظ اهل السنة وكفى دلالة على [illegible] والظاهر ان المراد من قول رسول الله في علي قوله في امامته كما وقع في يوم غدير خم
ومن [illegible] رد عليه حارث بن النعمان الفهري كما مر ومن يرد عليه [illegible] اجل [illegible] وعلى هذا يكون نصا في المقصود ولو سلم فالدلالة
على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المقصود كما مر مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والاربعون** قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل [illegible] ابو
[illegible] النبي علي [illegible] سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم [illegible] فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت الاية
وقال الناصب خفضه الله اقول الاية نزلت في بدر الصغرى وذلك ان ابا سفيان لما انقضت الحرب يوم احد [illegible] الموعد [illegible] موسم بدر فلما كان [illegible]
[illegible] ابو سفيان ان يخرج [illegible] فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله [illegible] نعيم بن مسعود وخوف رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم
الوكيل [illegible] الاية يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس [illegible] ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان [illegible] فقال المؤمنون حسبنا الله
ونعم الوكيل هذا [illegible] اهل السنة وان صح [illegible] فلا يدل على المقصود كما علمت انتهى **واقول** الرواية التي ذكرها المصنف رواها ابن مردويه
وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم [illegible] دلالته على المقصود من حيث ما فيه [illegible] المخاوف [illegible]
عن غيره فيكون افضل [illegible] هذا ما اردناه والناصب [illegible] الرواية التي ذكرها المصنف [illegible] انه مذكور في كتاب كشف الغمة [illegible]
الاية [illegible] لا [illegible] فيعترض على المصنف وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والاربعون**
وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات السبعة [illegible]
[illegible] على فضيلته لا على امامته بعد رسول الله انتهى **واقول** هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليس من الشاذة [illegible] الواسطة
بينهما وهي الآحاد الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم
الى متواتر وآحاد وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والآحاد القراءات الثلاث التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءة الصحابة والشاذ قراءات
التابعين كالاعمش ويحيى [illegible] واما وجه الدلالة على المقصود فظاهر لظهور دلالة الاية بناء على تلك القراءة على كون علي اشجع من كل الامة [illegible]
[illegible] يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع
والاربعون** قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين هو علي [illegible] على ابراهيم [illegible] اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مفهوم الآية ان ابراهيم سأل الله تعالى ان يجعل له ذكرا جميلا [illegible] المراد من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي [illegible]
والتبعية لا يبالي [illegible] هذا ويذكرون كل ما يبتغون ولا يبالي فيما يفترون انتهى **واقول** يا قاسي القلب [illegible] من الرواية قد رواها ابن مردويه
وبعد تسليم الناصب الرواية لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي [illegible] النيسابوري في تفسيره ان الاضافة في قوله لسان صدق كقوله قدم صدق
وقيل سأل ربه ان يجعل من ذريته في آخر الزمان داعيا الى الملة [illegible] انه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على
محمد وبين حمله على علي [illegible] الناصب [illegible] فضيلة من فضائل علي [illegible] من الغيظ عقله [illegible] في دفعه [illegible] على الشيعة في
روايتها [illegible] ولنعم ما قيل شعرا [illegible] ذكر [illegible] مناقب [illegible] الكلاب الشاردة [illegible]
نظم همه [illegible] چون [illegible] على ما شد مرد [illegible] بجز [illegible] شى [illegible] سبحان [illegible]

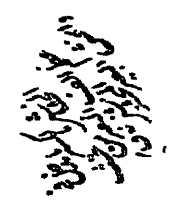
ولا يستبعد

ولا يستبعد من قلبه تمكن فيه بغض علي بن ابي طالب ان يصير محروما بحيث لعن توفيق الهداية والسعادة وكمال التبصر وضيا الانصاف حتى يكون تابعا
اقوال المواضعة المتخطاون باخسر الدنيا والاخرة وذلك هو الخسران المبين **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والاربعون** والعصر ان الانسان لفي
خسر يعني ابا جهل الا الذين امنوا علي وسلمان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا تفسير لا يصح اصلا لان الانسان اذا اريد به ابو جهل يكون الاستثناء
منقطعا ولم يقل به احد وان كان الاستثناء متصلا لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد الانسان على سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص
المؤمنين بعلي وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا التوجيه يعلمه كل غبي ولا يفرق بين التمر والحشيش انتهى **واقول** لا يلزم ان يكون الاستثناء
منقطعا فانا نقول وغيره من اسلاف الناصب الشقي رغما لانفه قال الثعلبي ابو بكر في تفسيره وعن مقاتل انه ابو لهب وفي خبر مرفوع انه ابو جهل كانوا يقولون ان محمدا لفي خسر فاقسم الله
تعالى ان الامر بالضد مما توهموه وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى واما قول الناصب ان غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فغير مسلم وانما يكون كذلك
لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد به مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله شيخنا الطبرسي في تفسيره من ان الانسان ينقص عمره كل يوم وهو راس ماله فاذا ذهب راس ماله ولم
يكتسب به الطاعة كان على خسر في النقصان الا المؤمنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الاخرة بالدنيا فربحوا وفازوا واستعدوا انتهى وزاد عليه فاضل النيشابوري
في تفسيره فقال وان كان العبد مشغولا بالمباحات فهو ايضا في شيء من الخسران لانه يمكنه ان يعمل فيه عملا يبقى اثره ولذته دائما وان كان مشغولا بالطاعات فلا طاعة الا
ويمكن الاتيان بها على وجه احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فليعرف الناصب الذي لم يفرق بين الثمر
والقدم بين الحشيش والتمر ولم يمسك عنان القلم عما يورث الجهالة والندامة **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والاربعون** وتواصوا بالصبر قال ابن عباس
هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول انت خبير بان الصبر صفة من الصفات وليس هو من الاشخاص حتى يراد به شخص وهذا قريب من السابق انتهى **واقول**
نعم نحن خبير بذلك لكن ههنا اخبار اخر ليس للناصب الجاهل عنه خبر خبر نيست ترا سيد تو مكر خبر نداري حكر چو خون شد تو مكر حكر نداري وذلك الاخبر هو
ان قول ابن عباس هو علي ليس راجعا الى الصبر كما توهمه الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع الى المراد او ضمير الجمع في قوله تواصوا والمراد به علي بالتخصيص والخصوص
تعظيما له وكم له نظائر من كلام الملك العلام **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والاربعون** والسابقون الاولون علي وسلمان انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول المراد بالسابقين السابقون في الاسلام وسلمان ليس كذلك وان كان السابق في الاعمال الصالحات فغيره من الصحابة هكذا ولا يصح هذا النقل
وهو من تفاسير الشيعة انتهى **واقول** قد رواه الحافظ ابو بكر بن مردويه ما يخفف ذلك وما ذكره من ان سلمان ليس بسابق في الاسلام ان اراد به نفي كونه اسبق الكل
فمسلم لكنه غير مدعى ولا دلالة للاية عليه وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون من الاولين او ثالثهم فهو جهل بحال سلمان او تجاهل لاجل ترجيح حال
ابي بكر وستعلم بانه تقدم اسلام سلمان عليه والا فقد ذكر الرازي وغيره من المفسرين ان سلمان قد جاء النبي قبل البعثة ولهذا كان الكفار يتهمون النبي بتعلمه عند
بيان ما يذكره من الاخبار الماضية ويجوعه من كلام الله انما هي بتعليم سلمان فرد الله عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين الاية نعم لما
كان سلمان رجلا غريبا مسكينا لم يحصل له خلافة وامارة لم يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرضوا ان يذكروا عنه ما يوجب رجحانه على ابي بكر وبالنسبة الى سلمان
الخلافة او لو بالخلافة لقالوا انه افضل واسبق اسلاما من ابن ابي قحافة وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان هو الذي صار واسطة في تقرب ابي بكر الى النبي
صلعم فقال للنبي يجب على علي ان ابا بكر وان كان من ارذل طوايف قريش لكنه لم يزل كان معلم الصبيان ثم مطاعا لمن اخذ عنه من فيما بينهم لاجل رعاية حق التعليم
يتلقونه بالتبجيل والتعظيم ولكلامه فيهم اثر عظيم وان معلمي القبايل ... للرياسة راغبون في الرياسة فلو رغبناه الى ما اخبرهم الاحبار من ظهور سلطانكم
وسطوع برهانكم واطمعناه فيما يترتب من جاهكم ودللناه الى نجاحكم لكان يدخل في تاليف القلوب اقرب الى نيل المطلوب فسلم واطاعه النبي ذلك وشرع سلمان
في دلالة الرجل وادخاله في الاسلام والله اعلم بحقائق المرام **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والاربعون** قوله تعالى وبشر المخبتين الى قوله ومما
رزقناهم ينفقون علي منهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى **واقول** بل يدل على المدعى بضم الصفات
الاخر التي ذكرها المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع والاربعون** قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى علي منهم انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى **واقول** فيه ان الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على افضليته على غيره ممن لم يدخل
في الاية **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن والاربعون** قوله تعالى من جاء بالحسنة قال علي الحسنة حبنا اهل البيت والسيئة بغضنا من جاء بها اكبه الله على وجهه
في النار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل بيت محمد من الحسنات ولكن لا يثبت النص انتهى **واقول** ليس الكلام في الحب وحده لان
حب المؤمنين من الحسنات وانما الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المؤمنين لم يقع فيه الوعد بالانكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية
لان هذا مرتبة الانبياء كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع والاربعون** فاذن مؤذن بينهم هو علي انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وان صح لا يدل على النص انتهى **واقول** فلله در ذلك المؤذن على ما كتب في كشف الغمة فان انكاره مردود وهو
نص في الدلالة على الافضلية لان من اذن باذن الله تعالى بين الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها
عن شوائب الظلم معصوما عن الكبائر والصغائر ويكون افضل من غيره سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته **الخمسون** اذا دعاكم لما يحييكم دعاء كم الى ولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح لا يدل
على النص انتهى **واقول** قد رواه ابن مردويه ووجه دلالته على النص يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان تمام الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا

قصه سبق اسلام سلمان بقوله تعالى لسان الذي يلحدون اليه الاية

انتهى

تنازعوا للرسول الغاية فاكد انهم حكم الاية في الغرة التي في تفسير الفقهاء فو الظاهر الامر الوجوب فتمسكوا بهذه الاية على تحقيق قولهم من جهة ان الطاعة كل امر الله
فقد نقل الذلك الفصل بهذه الاية تدل على انه لا بد من الاطاعة في كل ما دعا الله اليه فانه تعالى قال استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم انه يدل على الوجوب فهل النزاع
الا فيه فرجع حاصل الكلام الى اثبات الامر للوجوب لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو نفس اثبات الشيء بنفسه وهو محال والجواب ان من المعلوم بالضرورة
ان كل ما امر الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات وعبث
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل وبما يؤكد هذا ان تعالى قال بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه
تحشرون فجا يجري التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يخفى ان ما يكون المراد من الولاية المذكورة في شان نزول الاية الخلافة و
الامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فقد دلت الاية على وجوب الطاعة له ع والقبول لخلافته وان كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله ع على غيره
من الامة لان نصرة غيره من احاد الامة غير واجب خصوصا مع هذا التاكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصود الاجلي
قال المصنف رفع الله درجته **الحادي والستون** في مقعد صدق عند مليك مقتدر علي ع انتهى ولا يخفى ان الناصب اكتفى في جرحه هذا
بتصحيفه من نسخ المتن قد سقط فيها هذا الفصل ثم كتب في هذا المقام من جهة انه لم يذكر ههنا الاول وكانه في الحساب ايضا غلطا انتهى **واقول**
الغالط من اعتمد على الغلط واشتد غلطا من ظن انه عجز عن الحادي والاول اصلا **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والستون** ولما ضرب ابن
مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي ص لعلي ع ان فيك مثلا من عيسى احبه قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون اما يرى له
مثلا الا عيسى فنزلت الاية **وقال الناصب** خفضه الله اقول الاية نزلت في عبد الله بن الزبعرى حين نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
لها واردون فقال ابن الزبعرى عيسى عُبد فهو يدخل جهنم فقال رسول الله ص ما اجهلك بلغة قومك فان ما لا يراد به ذوو العقول وعيسى من ذوي
العقول فانزل الله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان صح فهو في حكم اخواتها انتهى **واقول** قد ذكر الامام الرازي في هذه الاية
اقوالا ثلثة احدها ما ذكره الناصب قال ان لفظ الاية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يضجون ويرفعوا اصواتهم واما ان ذلك المثل
كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى قالوا اذا عبد ولعيسى فالهتنا
خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها
واردون قال عبد الله بن الزبعرى ... الوجه الثالث في التاويل هو ان النبي ص لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها لانفسهم قال الكفار ان
محمدا يريد ان نجعله لنا الها كما جعل النصارى المسيح الها لانفسهم ثم عند هذا قالوا االهتنا خير ام هو يعني الهتنا خير ام محمد عليه الصلوة والسلام
ذكروا ذلك لاجل انهم قالوا ان محمدا يدعونا الى عبادة نفسه واباؤنا زعموا انه يجب عبادة هذه الاصنام فاذا كان لا بد من احد هذين الامرين فعبادة الاصنام
اولى لان اباءنا واسلافنا كانوا متطابقين عليه اما محمد عليه الصلوة والسلام فانه متهم في امره بعبادته فكان الاشتغال بعبادة الاصنام اولى
وقد ظهر من كلامه ما ذكره في تاويل الاية وجوه محتملة قالوها بحسب ما التمس من عبارتها الحديث مخبرا عن سبب النزول فيكون ما رواه المصنف اولى
بالاعتبار كما لا يخفى وايضا كل من الاقوال الثلاثة خال عن المعنى الذي يقتضيه اسلوب ضرب المثل وعن ذكر من ضرب له المثل بخلاف المعنى المستفاد
من رواية المصنف فانه مقرر لاسلوب المثل ومبين لمن ضرب له وهو علي ع ضرب له ابن مريم مثلا ولنبي خلقه فيكون افضل او نقول ان تلك الاية مع الرواية دالة
صريحة على ان حكمه ع حكم عيسى فلا اقل من ان لا تدل على الافضلية وبالجملة ما ذكره المصنف من الادلة وان كانت اخوات الا انها من نجباء الادلة ونجيبها
وما من اية الا وهي اكبر من اختها **خصوصا وانما** قد روى احمد بن حنبل في مسنده ما في معنى الحديث المذكور من طرق ثمانية منها ما رواه مسندا
الى علي ع قال دعاني رسول الله ص فقال يا علي ان فيك مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبته النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له ثم قال
علي يهلك في رجلان محب مفرط يقرظني بما ليس في ومبغض يحمله شنآني على ان يبهتني وقوله ع حتى بهتوا امه جعلوه ولد زنية وكذا ابن المغازلي
في كتاب المناقب ومحمد بن عبد الواحد الامدي التميمي في الجزء الثالث من جواهر الكلام في حرف الياء النداء وابن عبد ربه في كتاب العقد ذكروا انما
معنا ومعناه ان خصائصه الباهرة ومعجزاته القاهرة واياته الناطقة مثل قلع الباب في قلع خيبر والاخبار بالمغيبات على ما سيجيء تدل شرف
الكمال حتى التبس على كثير من العقلاء واعتقدوا انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في عيسى هل هو معبود او عبد
لعل الله سبحانه وتعالى لما سبق في علمه ما يجري عليه حال علي ع من كثرة الباغضين والمعاندين وما يبلغ الامر من حساد لا يجري مجراه
كشف الله من حال الانوار وجليل المناقب ما يبلغ به الى غاية يقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلائق ولا يبقى عذر لعبد ... ولا ...
ثم جعل الناس في كلامه ثلاث فرق قوم افرطوا في حبه فهلكوا وهم النصيرية يعتقدون انه اله ... ويرون ...
الناهرة التي ... الله بها ابنائه واوصيائه ... النبوة والخلافة فلما اهملوا وظيفة النظر في الدليل هلكوا حيث ...
الصانع بالمصنوع والرب بالمربوب وقوم افرطوا في بغضه حتى نصبوا له العداوة وحاربوه ودفعوه عن مقامه الذي نصبه الله تعالى فيه ونبه ودل عليه
بالامامة في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع لا تحصى كثرة وافرطوا في بغضه حتى ... واعليه وتقعدوا الناس على نشر مناقبه
وستر على المنابر ... واصروا ... الظاهرة وقوم ...



اماما لهم بعد نبيه بما جعله الله له ومعلوم ان المميز من لا يزال فيهم النهي فيها اشير وعلى ذلك مضى جمهورها الى زمن قوم موسى بما صحوا من
البحر فشاهدوا الآية العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب ان ينقلب الامة
بعد نبيها ويختلف في وصيه ومعلوم ان ابا بكر لم يقل احد من الامة باسرها انه له بحق بعينه بل القوم بين قائل بامامته وقوم لا يرون لها اصلا اصلا الا
باسر فاقتلة بامامة علي عم لكنهم منهم من جعله اولا ومنهم من جعله رابعا فالخلاف في علي عم بين الامة والاجماع في الخلافة لابي بكر هل قوما
امرا وهذا تباين عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية وانفع في الشهادة كما انشد ابن الفرزدق بقوله شعر شهدنا لنا انتم الامام القدوة فالصلاة بنا
فاسوا عينك الحيف تعنت هبوهم بالذي به فاهوا كون من يرى شانئ امامته ويثبت من قبل انه الله وقد اشتهر عن الشافعي فيما مضى من قوله لو ان المرتضى
ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والثلثون**
وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي انا وشيعتي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول هذه من روايته وصح عنه والله اعلم وليس
فيه دليل على المدعى انتهى **واقول** هذه الرواية مما اخرجها المصنف عن رواية الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي عم قال يفترق هذه الامة على ثلث
وسبعين فرقة اثنان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال فخر
الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من الامة هيهنا قوم محمد عم انها هذه الامة وروي ايضا انه عم قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع عن
انه قرأ النبي هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس رض يريد امة محمد من المهاجرين والانصار انتهى والرواية
الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه نص ما اشتهر من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين
حديث ابن مردويه يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن تبين ان الخلفاء الثلثة واتباعهم من اهل السنة ليسوا من شيعة علي لما عرفت
من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي عم وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جهم القرشي عليه ما عليه انه كان معاندا في بغض علي والاتحاد عنه
لا انه يحبه على بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لان الحق لا يكون في جهتين مختلفتين وكفى فيه دليلا على المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع والثلثون** وتراهم ركعا سجدا نزلت في علي عم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح فلا دلالة على
النص انتهى **واقول** تمام الآية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
سيماهم في وجوههم من اثر السجود الآية ولعل اسناد الاستدلال بتمام الآية وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على ظهوره لمن هو من اهل تلاوة القرآن
الالباب وكون باقي الصفات المذكورة فيها انما يرتبط بعلي عم ويدل ومنه عليها ما يجيء من الاحاديث والاخبار ما يدل على انه عم بلغ في ذلك مبلغا لم يبلغه غيره من
الصحابة فيكون اعبدهم كما اثبته ايضا افضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون افضل بعده ما ادعاه المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته
الخامس والثلثون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي عم لان نفرا من المنافقين كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى
وقال الناصب حفضه الله اقول الظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص الفضا انتهى **واقول** وجه الاستدلال للمصنف بهذه الآية على الافضلية
ان هذه الآية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا الآية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه لما كان الله مصليا على نبيه لم ينفك
ايذاء الله عن ايذائه فان من نرى الله فقد اذى الرسول فبين الله للمؤمنين انكم ان اتيتم بما امرتكم وصليتم على النبي كما صليت عليه لا ينفك ايذاؤكم عن
ايذاء الرسول كما يكون على الاصدق الصادقين في الصدق انتهى ففي الآية بمقتضى الرواية التي ذكرها المصنف قدس سره دلالة على ان ايذاء علي عم لا ينفك عن ايذاء الرسول
ولم يرد في الآيات والروايات الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلثة او غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون افضل **قال المصنف** رفع الله درجته
السادس والثلثون واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين وهو علي عم لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله قول ظاهر الآية العموم ولم يذكر المفسرون تخصيصا باحد ولو خص فلا دلالة له على النص في الاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لعموم
الاوصاف المذكورة غيره انتهى **واقول** النص مقصود المصنف ولا يقتضيه ما ذكره من الرواية نفي عموم الآية بل المراد ان ذلك العام مع ما اعتبر معه من الاوصاف انما يتحقق
بين ارحام النبي في علي عم ولكن الناصب البليد ليفهم المقصود والمرام والحاصل ان الآية نص في امامة علي عم لدلالتها على انه الاولى بالنبي ايضا من اولي الارحام مركبا
مستجمعا للامور الثلثة كما اشار اليه المصنف وقد اجمع اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولي
الارحام لكن لم يكن مهاجرا ولا كان طليقا ولا تقاعد اصحابنا معنا في انه طلب مبايعة علي عم اولى الامر ولم يكن ذلك الا لعلمه بالنص على علي عم كما نقول او
بالافضلية كما يقولون بل قد حدث القول بامامة عباس بعد الاجماع الثاني وانقرض القائلون به بعد ذهاب العباسية فانهم لم يكونوا على تقدير صحة امامة
وهجرته لم يكن من اولى الارحام فتعين ان يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي علي عم لاستجماعه الامور الثلثة فثبت ما ادعاه المصنف جعل الله فداه وبما
قررنا اندفع ما احتمله الناصب بالتمسك المذكور في تفسير الكبير عن تمسك بعض الاكابر الذرية الطاهرة بالآية المذكورة على المنقلب الدوانيقي العباسي حيث قال
تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الآية الا ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب فقال اقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس في الآية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الامامة الدليل في ينبغي فيه الامامة ولا يجوز

دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة تواترت كما يجد اخبار عن كثيرة صلوته

ارث حكمه وقسمته في اللوح المحفوظ او في القرآن للبشاور

وقد استدل مولانا الكاظم عليه السلام على ذلك بقوله والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وارد ذلك الفاضل الطبرسي في كتاب الاحتجاج منه

اولى

ان تبقى ابا بكر من اول الامر لما انفذ عنه انه عليه السلام اعطى سورة برائة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر بان يكون المبلغ هو علي وقال لا يؤديها الا رجل
مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا وجه الاستدلال لمبهت الائمة والجواب بعد صحة هذه الدلالة انه كان الالتماس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى
رسول الله من علي وبهذا الوجه ايضا ابو جعفر المنصور عنه انتهى كلامه ووجه اضمحلاله بما قررناه ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته التاسع
والستون وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق نزلت في ولاية علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو في حكم اخوانه
فقد ذكره الحافظ ابن مردويه برواية عن جابر بن عبد الله ره والمراد بقدم صدق في الاية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي ولما كان السعي والسبق بالقدم سميت المسعاة
الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا وباعا لانها تعطى باليد وصاحبها يبوع بها واضافته الى الصدق دليل على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة
انتهى وقد وافقه في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف فيدل الاية على زيادة فضل علي عليه السلام بمعونة الرواية ولما لم يذكره
المفسرون من اهل السنة على ما في تفسير الرازي فهي اخبار لا يحدث بها تجربة اشبعت عقولهم وملاحظة ادنى مناسبة يلحن في انظارهم فلا يعارض الرواية المذكورة
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته السبعون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي عليه السلام انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذا يشمل سائر الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على مدعاه انتهى واقول سنذكر ان شاء الله تعالى في بحث الاجماع نقلا عن
امامهم فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي اقترن وجوب طاعته بطاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ونفى
ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم ففيما ذكره الناصب هنا من شمول الاية للخلفاء مخالفة لقول امامه فلا يلتفت اليه فان القول ما قال الامام ونحن قد
اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عقلا ونقلا وعلى سيدهم فتم لنا الدست قال المصنف رفع الله درجته الحادي والسبعون واذان من الله
ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد هو علي حين اذن بالايات من سورة برائة حين انفذها النبي مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى علي وقال
النبي قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق عليكم ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود والبيعة
لا تقبل حتى العهد واحد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى واقول لا ريب ان فعل الصادق عن الله تعالى ورسوله منزه عن العبث فلا وجه في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا التنبيه على الفضل وتنويها بالاسم وتعلية للذكر ورفعة لمحل من ارتضى لادائها وعكس ذلك فيمن عزل ولو كان دفع البراءة
الى علي عليه السلام اولا لما وضح الامر هذا الوضوح ولجاز ان يجول بخواطر الناس ان في الجماعة غير علي عليه السلام من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة قائما في ذلك مقام
رسول الله واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذ علي بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا ... فهو شيء سبق اليه الجاحظ حيث قال انه
من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من رهطه انتهى ورد عليه بانه اراد ان يرد علينا فمدحنا من بعد
فقربه وانا اقول في الرد عليه على نهج الناصبي انه لو كان انفاذ علي لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي اولا فعلم ان السر في ذلك عزل ابي
بكر لبلاده عند الله تعالى وسيجيء تمام الكلام منا فيما بعد ان شاء الله قال المصنف رفع الله درجته الثاني والسبعون طوبى لهم وحسن ماب قال ابن سيرين
هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي وليس في الجنة حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في الرواية المشهورة انها في دار
النبي ولا يبعد ان بيت النبي وعلي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كل هذه يدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة لها على النص وهو المدعى
انتهى واقول تحقيق الكلام في هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي في تفسيره من انه روي عن النبي ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة وقال
اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة ليست في دار علي فكفى في افضليته ما اعترف به الناصب
كرها من اتحاد بيت النبي وعلي وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا ان في اتحاد داريهما دليل ظاهر على شرفه على جميع الخلائق واذا كان ... بان ...
امرهما متباينا حتى ظهر بالخبر المأثور ان حسن المرجع لاحدهما كان في ذلك ... وعلما لا يحاوز ... قد جاء على ... الحق و ... الباطل قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والسبعون فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون قال ابن عباس بعلي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يظهر
دلالة ان المراد بالذين ينتقم منهم هم الكفار وعلي عليه السلام لم يحارب الكفار بعد النبي وان اراد النفاق لان الاية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق
على انها نزلت في شان الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى واقول الرواية عن طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد ذكر ذلك الشيخ
الطبرسي ره في تفسيره عن جابر بن عبد الله حيث قال ان كلمة ما في قوله تعالى فاما نذهبن بك بمنزلة لام القسم في انها اذا دخلت معها النون الثقيلة والمعنى
فنقبضنك ونتوفينك فانا منهم منتقمون بعدك ... وعن الحسن وقتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النقمة وقد كان بعده نقمة شديدة ... انه رئي ما يلقى
بعده فما زال منقبضا ولم ينبسط ضاحكا حتى قبض وروى جابر بن عبد الله اني لادناهم من رسول الله في حجة الوداع بمنى حين قال لا الفينكم ثم التفت
خلفه فقال او علي او علي ثلاث مرات فراينا ان جبرئيل غمزه فانزل الله تعالى على اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون بعلي بن ابي طالب او نرينك الذي
وعدناهم من العذاب فانهم ... وقيل انه راى نقمة الله منهم يوم بدر بان ... وقتلهم انتهى واما قول الناصب ان عليا لم يحارب
الكفار بعد النبي ان اراد به الكافر الاصلي فهب ان يكون كذلك لكن لا يجديه نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان البغاة
كفار مرتدون عندنا كما مر سابقا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الاية وبالجملة محاربو علي كفرة عندنا كما صرح به
المحقق في التجريد بقوله محاربو علي كفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا عليا وابغض ما الوجه في تجويزهم الحكم بارتداد من منع الزكوة

بكر ثم

ذكر لاجل العقد ادعوه عدم استحقاق الثلثة الذين يدعون تجوز الحكم بانه لا بد الا الثلثة الاولين فالمجوز لا لازم بينهما بطريق اولى كما لا يخفى وقال المصنف ذلك
ستره في شيوخها المختلفة في ان علياً انه افضل من غيره الا ان الامامة فيهم وحكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علموا ثبوته من الدين وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره
وذهب آخرون الى انهم فسقة لعدم الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى
الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب
انتهى ووجه دلالة الآية على المدعى ان من يتبع الله بعين الكفار وطلب خاطر غيبه بوساطته نعرف ان المطاعن والاتصاف بكون افضل الصحابة الاخيار قال
المصنف رفع الله درجته **الثاني والسبعون** هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول لا شك ان علياً كان يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى **واقول** ما ذكره المفسرون من تمام الآية
قوله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الآية وقد ضرب الله فيها المثل لنفسه فلما يفيض الخير من النعم الدينية والدنيوية وللاصنام التي هي اموات لا تنفع بل يصل منها الضرر بجهة العقيم
المضار ولا شك ان من ضرب الله له المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون في اعلى درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة فيكون افضل لقوله
ولله المثل الاعلى ولقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه فافهم وانها اذا كان علي على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائراً عن
واضح لاستحالة وجود الحق في جهتين مختلفتين والمخالفة بينه وبين من تقمص الخلافة مما لا يمكن انكاره ولا يدفع اشتهاره **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث والسبعون** سلام على آل ياسين عن ابن عباس آل محمد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول صح هذا وآل ياسين آل محمد وعلي سيدهم
والسلام عليهم ولكن لا يثبت به المدعى انتهى **واقول** قد خص الله تعالى ايانا بمنفرده من هذه السورة عدة من الانبياء بالسلام فقال سلام
على نوح في العالمين سلام على ابراهيم سلام على موسى وهارون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله سلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين ومن البين ان السلام عليهم منفردا في اثناء السلام على الانبياء والمرسلين يدل دلالة صريحة على كونهم في درجة الانبياء والمرسلين ومن هو في
درجتهم لا يكون الا اماما معصوما فيكون نصا في الامامة ولا اقل من كونه نصا في الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المتأخر في صواعقه عن
فخر الدين الرازي من انه قال ان اهل بيته يساوونه في خمسة اشياء في السلام قال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على آل ياسين وفي الصلوة عليه وعليهم
في التشهد وفي الطهارة قال طه اي يا طاهر وقال ويطهركم تطهيرا وفي تحريم الصدقة وفي المحبة قال الله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقال قل لا اسألكم عليه
اجرا الا المودة في القربى **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والسبعون** ومن عنده علم الكتاب هو علي واما من اوتي كتابه بيمينه
قال ابن عباس هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علمنا انه ورد ومن عنده علم الكتاب انه نزل في عبد الله بن سلام واما انه من اوتي كتابه
بيمينه فالظاهر ان المراد سائر المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى **واقول** قد علمت فيما مر ان رواية نزول الآية
في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى انها في شأن علي واما الآية الثانية فالاستدلال بها على الافضلية والامامة مبني على ما ذكره
الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسير التبيان من ان هذا كناية عن كتاب الاعمال وفيه اشارة الى الحساب فالمراد كتاب الحفظة انما هو
الله وبين عبده ولا يراه احد ولا يقرأ فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والسبعون** ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر
عن ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب يا رسول الله ايما احب اليك انا ام فاطمة قال فاطمة احب الي منك وانت اعز علي منها وكاني بك وانت على حوضي تذود عنه الناس
وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السماء وانت والحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في الجنة
ثم قرأ رسول الله اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم في قفا صاحبه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من فضائله وذكر
درجاته العلى في الجنة ولا ريب انه المؤمن في هذا والبحث عن وجود النص فاي نفع لذكر هذه الفضائل في ذكرها انتهى **واقول** قد سبق الكلام في تحقيق
هذا الحديث ووجه دلالته على الافضلية ونزيد عليه ههنا ونقول وجه الاستدلال والنفع في ذكره دلالته بشأن النزول على ان علياً اعز
عند النبي من فاطمة ومن البين ان فاطمة اعز عنده من غيرها في الامة فيكون علي اعز من الكل فيكون افضل **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس
والسبعون** يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ما ذكر في شأن نزول هذه الآية وهو من الفضائل
ولا يدل على النص انتهى **واقول** قد سبق منا ما يتعلق بشأن النزول وتقرير دلالته فلا نعيده **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع والسبعون**
ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله قال الباقر نحن الناس انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ان صح فهو من الفضائل ولا يدل على
ثبوت المدعى انتهى **واقول** قد ذكر هذه الرواية ابن حجر المتأخر في صواعقه حيث قال اخرج ابو الحسن المغازلي عن الباقر انه قال في هذه الآية نحن الناس
والله انتهى واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان محسود الناس مبتلى في امور الدين يكون افضل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن والسبعون**
كمشكاة فيها مصباح عن الحسن البصري قال المشكاة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كأنها كوكب دري قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء
العالمين توقد من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابراهيم لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء قال يكاد العلم
ينطق منها ولو لم تمسسه نار نور على نور قال منها امام بعد امام يهدي الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى

مستقيم اي كهيئة امرا ... دون الامر ... القدرة والعلم والجود ... ... منه

وقال الناصب خفضه الله أقول ليس هذا من تفاسير أهل السنة وإن صح دل على فضائل أهل بيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر تشبيها أضعاف هذا فلا منازع
بيننا وبينهم انتهى وأقول إن الناصب غفل عن ضرورة تسليم ذلك لهم وإلا فهو أول منازع في ذلك لهم إذ أنكر كثيرا من فضائل أهل البيت سابقا ونسبها
إلى النكر والوضع وحيث ذا بعينه ما نقله الإمام فخر الدين الرازي مما ذكرنا سابقا من آية النجوى حيث صرح بجواز سؤال الرسول عن كونها فضيلة إلى كونها منقصة حتى
عليه التشنيع وكذا هنا قال لعلّ هذا الكلام لا يخرج عن تعصب فإن ابن يلزمنا أن نثبت مفضولية علي في كل خصلة ولم لا يجوز أن يحصل الفضيلة لأحد
من أكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكونوا منازعين في هذا مع ظهور أن كثرة الفضائل المختصة به مما يوجب أفضليته والأفضلية تستدعي الأولوية بالإمامة كما
عرفت سابقا ثم إن هذه الرواية مما ذكره أبو الحسن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب في مقدم آية الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكوة الآية فقد
ضرب الله تعالى بفاطمة وسبطيه عليهم السلام المثل لنوره تعالى والله المثل الأعلى وإذا كان مثل فاطمة والسبطين مع بعد المحل فبالأولى أن يكون محل علي لأجل كماله فيكون
غيره من الأئمة أتم وأفضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المصنف رفع الله درجته التاسع والسبعون ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان
بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا أهل بيت نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا ليس من تفاسير أهل السنة ولو سلمنا أن أهل بيت النبي هل
يحتاج إلى الاستدلال بالنص وعلى أنه دليل على إثبات نص الإمامة ويستدل بالقرآن على حرمة قتلهم وهذا من غرائب أطواره في البحث انتهى وأقول
ليس المراد من ذكر الآية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل أهل البيت كما توهمه الناصب لله بل الغرض الاستدلال على أفضليتهم بما يدل على أن علية
ذلك تصميم الغير في المنع والزجر عن قتل أهل البيت لا فادتها أن عزتهم يجب أن يكون عند الأمة كعزة أنفسهم فكما أن الشخص يمتنع عن قتل نفسه يجب أن
يمتنع عن قتلهم وأقل ما يلزم من ذلك أن يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم أن يكونوا أعز الناس وهو دليل الأفضلية وأيضا لو تم ما أورده من تشنيعنا
وجوب ترك قتل أهل البيت عن الدليل لورد ذلك على ظاهر الآية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاها الرواية كما قال فخر الدين الرازي من أن بعضهم
أنكر كون الآية نهيا عن قتلهم أنفسهم وقال إن المؤمن مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه لأنه ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه وذلك لأن
الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الألم الشديد والذم العظيم وإذا كان الصارف خالصا امتنع منه أن يفعل ذلك وإذا كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وإنما يمكن
أن يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده أهل الهند وذلك لا يتأتى في المؤمن ثم قال ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم
الآخر قد يلحقه من الغم والأذية ما يكون القتل عليه أسهل من ذلك كما نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم بمثل السبب الذي ذكرنا انتهى وأقول على هذا
القياس يمكن أن يجاب عما أورده الناصب بأن المؤمنين الأموية والعباسية ومن يحذو حذوهم مع أنهم كانوا يظهرون الإيمان بالله وباليوم الآخر قد لحقهم
حب الخلافة وحرص الرياسة عن حربها ما أداهم إلى قتل كثير من أئمة أهل البيت وسادات ذريتهم الطاهرة لظنهم أن أهل البيت حيث كانوا أهل الخلافة الحقة
فربما يجتمع الناس معهم ويؤدي ذلك إلى أخذ الملك منهم فصار القتل عليهم أسهل من التساهل في حفظ الملك العقيم هذا لكن لا مجال لذلك السؤال فيما نحن فيه
لما مر كما مر حتى يحتاج في دفعه إلى هذا الجواب والله الموفق للصواب قال المصنف رفع الله درجته الثمانون وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات
منهم مغفرة وأجرا عظيما عن ابن عباس قال سأل قوم النبي صلى الله عليه وآله فيمن نزلت هذه الآية قال إذا كان يوم القيامة عقد لواء من نور أبيض ونادى مناد ليقم سيد
المؤمنين ومعه الذين آمنوا بعد بعث محمد فيقوم علي بن أبي طالب فيعطى اللواء من النور الأبيض بيده وتحته جميع السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار
لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطى أجره ونوره فإذا أتى على آخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة
إن ربكم يقول إن لكم عندي مغفرة وأجرا عظيما يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخل بهم الجنة ثم يرجع إلى المنبر فلا يزال يعرض عليه جميع
المؤمنين فيأخذ نصيبه منهم إلى الجنة ويترك أقواما على النار وذلك قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجرهم ونورهم يعني السابقين وأهل
الولاية له والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم يعني بالولاية بحق علي وحقه واجب على العالمين انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول
هذا من القصص والحكايات التي يرويها الشيعة ولا نقل صحيح ولا إسناد ولا شيء ولا انتفاء من الكذب والافتراء وإن صح هذا دل على منقبة عظيمة
من مناقب أمير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص وأين هذا الاستدلال منه انتهى وأقول لما صحت الاستدلال اعتمادا على اشتهاره بين الجمهور
وحفظة الرواة والصدق ومما حضرنا من الكتب الذي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل عن أبي القاسم الحاكم أبي القاسم عبد الله الحسكاني
ومع هذا أكثر مفردات الرواية مؤيدة بآيات أخرى من سورة الحديد كما ترى فما الذي يوجب كونها من القصص والحكايات دون صحيح الروايات سوى
بلوغ عصبية الناصب إلى أقصى الغايات قال المصنف رفع الله درجته الحادي والثمانون قوله تعالى والذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون
أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون نزلت في علي لما وصل إليه قتل حمزة فقال إنا لله وإنا إليه راجعون فنزلت الآية
انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا ليس في تفاسير أهل السنة وإن صح فهو كسائر أخواتها في عدد الآيات النص انتهى وأقول شأن النزول على الوجه
الذي نقله المصنف مذكور في تفسير الثعلبي والنقاش وغيرهما فإنكاره هذا كما أن إنكاره للبارزة الواضحة فيه واضح وأما الاستدلال بالآية على المطلوب فمن وجهين
أحدهما الاستدلال بحصر الصلوات من الله تعالى إليه وقد زعم أهل السنة أن توجيهها الشخص بانفراده مخصوص بالمعصوم فيدل على عصمته وهو أحد
المطالب وثانيهما الاستدلال بحصر كمال الاهتداء فيه بقوله تعالى وأولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تعالى إنا هديناه السبيل في سورة هل أتى وقوله تعالى إنما
أنت منذر ولكل قوم هاد وكما مر فيدل على الأفضلية وهذا مطابق لقوله تعالى أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف

عبيد الله بن

يشكون قال المصنف رفع الله درجته الثاني والثمانون في مسند احمد بن حنبل عن ابن عباس قال ليس من آية في القرآن يا ايها الذين آمنوا الا وعلي رأسها واميرها وشريفها ولقد عاتب الله
اصحاب محمد في القرآن وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما انزل في احد من كتاب الله ما انزل في علي وعن مجاهد نزلت في علي سبعون آية وعن ابن عباس ما انزل الله آية
وفيها يا ايها الذين آمنوا الا وعلي رأسها واميرها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار لو صحت دلت على فضائل علي وكل ما ينقله من مسند
احمد بن حنبل فهو يدل على ان اهل السنة لا يألون جهدا في ذكر فضائل امير المؤمنين ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يروونه وينقلونه لكنهم
فعلم انه لا نص فيها انتهى واقول انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة تلك الفضائل لما اجرى الله تعالى على لسانهم ولسان اقلامهم من غير ان يعرفوا
ان الشيعة يستنبطون منها ما يدل على توهين امر الخلفاء الثلاثة وكان المتقدمون منهم لضبطهم من تلك النقول امرا [illegible] كانوا يخافون منها على اولياء خلفاء
بني العباس حيث كانوا [illegible] في الاعتقاد واظهار خلوص ما ذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلاثة [illegible] العصبية [illegible] وتصويب اغراض والكدورات البشرية
وهذا نوع لما ضاع عليهم الحق بذلك استدل الشيعة بذلك على افضلية علي ع اضطروا الى انكار المعقول وجوزوا تفضيل المفضول قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثمانون روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من تفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ع هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي
المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين ع ورواه سفيان الثوري عن السدي عن الحارث انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وهو ايضا
يدل على فضيلة آل العبا وهذا امر لا ريب فيه ولا ينكرها الا المنافق ولا يعتقدها الا المؤمن الخالص لكن لا يثبت به النص انتهى واقول لا يخفى ان الحافظ
المذكور من مشاهير اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم فقوله ان هذا ليس من رواية تفاسير اهل السنة لا وجه له وكأنه انما انكر
كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لكمال العداوة مع الائمة الاثني عشر لما رأى لفظ تفاسير في كلام المصنف مضافا الى اثني عشر توحش طبعه والتبس
كذي بأمره الشر او غاص لحضر في المحشر فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة الاثني عشر او الاثني عشرية القائلين بامامة تلك العترة ومن كرامات المصنف
قدس سره انه الهم بان مثل هذا الناصب الجاهل ربما يأتي بمثل هذا الانكار ففصل فيما بعد عند ذكر بعض الفضائل اسامي مؤلفي تلك التفاسير ليعلم
انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمنازعة واما توجيه الاستدلال بالآية فلا يخفى على احد ان من سماه الله تعالى باهل الذكر وامر الامة بالسؤال
عنه لا يكون الا اماما قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثمانون عن الحافظ في قوله تعالى عم يتسائلون عن النبأ العظيم باسناده الى السدي
عن رسول الله ص انه قال [illegible] ولاية علي يتسائلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا في غرب ولا في بر ولا في بحر الا ومنكر ونكير يسألانه عن ولاية امير
المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود قال وقعت الخلافة من الله تعالى لثلاثة نفر آدم في قوله
اني جاعل في الارض خليفة وداود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المؤمنين ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان وليمكنن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني يعني بوحدانيتي ومن كفر بعد ذلك بولاية
علي فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تعالى ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر عنهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان
ان المراد به علي ع فلا يصح بحسب المعنى والتركيب يكون هكذا علي يتسائلون عن النبأ العظيم وانت تعلم ان هذا تركيب [illegible] واما ما ذكره من السؤال في
القبر عن ولاية علي فلم يثبت هذا في الكتاب ولا السنة ولو كانت من المسؤول في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله ص وتواتر واشتهر كما اشتهر سائر [illegible]
الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله لثلاثة آدم وداود وعلي فآدم وداود قد صرح بانهما في الخلافة في القرآن واما ان
المراد من قوله تعالى ليستخلفنهم علي فهذا غير ظاهر ولا خبر صحيح يدل على هذا بل الظاهر ان الخلفاء الاربع [illegible] في الاسلام فان [illegible]
وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويورثه المؤمنين هذا مضمون الآية وما فسره في الآية [illegible] بالتفسير
بالرأي وما ذكر ان كل الاشياء التي ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب باطل ظاهر واين من [illegible] مسيلمة الكذاب لان مراده من الجمهور اهل السنة
والجماعة وليس كل ما ذكره متواترا عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر واقول [illegible] المصنف ان المراد به [illegible] هو علي ع [illegible] جاهل [illegible]
علم وانما قال ان الآية نزلت في علي ع ومراده ان المراد بالنبأ العظيم المذكور فيها هو علي ع ويدل عليه الشعر المشهور عن عمرو بن العاص او حسان بن ثابت في
مناقبه كما اشار اليه النيسابوري في تفسيره حيث قال النبأ العظيم القرآن واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا او كهانة وقيل نبوة محمد
كانوا يقولون اما والدين حقدوا [illegible] وجحدوا [illegible] وقالت الشيعة هو علي [illegible] وقال القائل في حقه شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب
وانقطع الخطاب انتهى ويؤيده ما رواه الحافظ المذكور عن [illegible] انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو
يقرأ عم يتسائلون فاردت البراز فقال لي علي مكانك وخرج وقال اتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا قال والله انا النبأ العظيم الذي فيه اختلفتم
وعلى ولايتي تنازعتم وعن ولايتي رجعتم بعد ما قبلتم وببغيكم هلكتم بعد ما بسيفي نجوتم ويوم غدير قد علمتم قد علمتم ويوم القيامة تعلمون ما علمتم ثم [illegible]
[illegible] ثم قال ع شعر [illegible] الله الا ان [illegible] وداركم [illegible]
[illegible]
[illegible]

وفائدتهما

روايات

بعبسه

[illegible]

فلا بدّ من ان ذلك في غدير خم حين نزل قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فتنبّه ولا تغترّ على ما سبق من دلالة النص ولا تغترّ من الآيات
والاخبار بشيء على ان ما نحو ما يرى من انكار الدين وقد تواتر واشتهر نحو من ان النبي ص وقبل استقرار شبهة الخلاف في قلوب الناس ثم منعت تقليد السلف
وابقاءهم للشبهة في قلوب الناس مع تمادي الزمان وغلبة بعضا منها المبالغة في محو آثار اهل البيت ع ومنافيهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة المقلدين للسلف
المتعصبين في غمرات الشبهة وبقي متواترا مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجبه بان
يكون معتقدا نفيه فان ذلك السبق الشبهة ونحوه على الذهن واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا مرّ قول ع حبك للشيء يعمي
ويصم وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى وقوع التواتر بدعوى نبيّنا النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه
فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفسه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابهم عن غير معجزة القرآن وسيعلم الكتاب
الشقي كان ذلك عند الموت وبعده كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رواه المصنف عن ابن مسعود
مع كونه منقولا من كتب المناقب لاهل السنة مما يدل عليه انه تعالى كلما ذكر امر الخلافة اضافه الى نفسه واشار الى كونه من عند الله فقال في شأن
آدم ع اني جاعل في الارض خليفة وفي شأن داود انا جعلناك خليفة وفي حق هرون حكاية عن موسى هرون اخلفني في قومي فان سياق الآية يدل على انه
انما قال ذلك لما رأى تعالى للعبرة لمن نظر بهذه الآيات والامامة عند اهل السنة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كما مرّ تفصيله فلو لم يحمل الآية
على خلافة علي واولاده لزم خلف وعد الله تعالى وتحقيق الكلام وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسيره هذا المقام مع ايراد ما سنح
لنا عليه من الرد والالزام فنقول قال الآية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد ص وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم المرتضى وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا
الوعد بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم
ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمن لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن
ولم يحصل ذلك في ايام علي ع فان قيل الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل واحد من من عمل صالحا ولم يكن الامر كذلك نزلنا عنه لكن
لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تعالى يسكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا خلافة الله ومما يدل على انه لا يجوز حمله على خلافة الله
انه من مذهبكم انه ع لم يستخلف احدا وروي عن علي ع انه قال اترككم كما ترككم رسول الله نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا والواحد قد يعبر
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي ع والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلنا عنه ولكن نحمله
على الائمة الاثني عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى
الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق فالمذكور هاهنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى كما استخلف الذين من قبلهم فالذين
كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه ع لم
يستخلف احدا بالتعيين لكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعالى استخلفهم وان الرسول استخلفهم على هذا
الوجه فقالوا لابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه ع لم يستخلف اريد به على جهة التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على طريقة الوصف والامر
بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس انه باطل لوجهين احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هذا الخطاب
كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تعالى وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا
صحة امامة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمن وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمن وعلي انتهى كلامه واقول
وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول مردود بان كلمة من للتبعيض في الآية انما يقتضي كون الذين آمنوا وعملوا
الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين آمنوا وعملوا الصالحات فظاهر الآية يقتضي استخلاف كل من آمن وعمل
صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض
فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالسكون في الارض والتصرف فيها معا واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل للملوك المتصرفين في بعض
الاقطار والاقاليم والبلاد بلا حصول شرائط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره مما حاصله ان
الخلفاء الذين اشار اليهم سبحانه وتعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة او الامامة فتشبيه من تاخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء
بالمعنى بسبب الوجهين فهو تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان من يقول يحمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذا يقول يحملها
على ذلك في جانب المشبه به ايضا ويقول الظاهر [illegible] خلفاء انبياء او ائمة لكن لكانوا خلفاء مجازا بصلاحهم في دينهم واما ثالثا فلان ما اجاب به عن الثالث
مدخول بان الامة على قولين اثبات الخلافة بالنص او الاختيار وبالاختيار نفوا النص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا
الخليفة هو علي واولاده والذين قالوا بالاختيار قالوا بصحة خلافة الصحابة فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غير علي ع يكون ثالثا خارقا للاجماع
واخبر اعاصم الراوي مرتجعا عن الالزام مع ان هذا التاويل مما يليق [illegible] المصنف [illegible] ابي بكر عن عمر انه قال ان استخلف فان

رسول الله

رسول الله صلعم بسنتين وان استخلف فمن ابا بكر استخلف ووجه الايراد ان النفي والاثبات في كلامه يقتضيان وكذا وردهما على موضع واحد كما لا يخفى وايضا قوله
كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلف من قبلكم او جودا وهرونا انما كان خلافتهم على النص والتعيين من الله تعالى لا على طريق
الاختيار من الامة سيما الخلفاء جماعة منهم لواحد على التعيين ثابت واختيار واحد منهم لواحد غير معين من ستة نفر على طريقة الشورى اخرى وايضا كان آراء
الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم موجبا للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره في الهيات الشفا فكيف يفوض الله تعالى ذلك الى اختيار الامة
وقد قال الغزالي في منهاج العابدين واما التفويض فما فيه اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها باطنها وظاهرها
حالها وعاقبتها والا فلا يامن ان يختار الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك لو قلت لبدوي او قروي انتقد لي هذه الدراهم وميز بين جيدها
ورديها فانه لا يهتدي لذلك ولو قلت لسوقي غير صيرفي فربما يغتر ايضا فلا تامن الا بان تعرضها على الصيرفي الخبير بالذهب والفضة وما فيهما من الخواص والاسرار وهذا
العالم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا الله تعالى رب العالمين … لا شريك له … وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة انتهى
مقاله ومن اللطايف ان الاية الذين كانوا على ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شان قريش لاجل انهم لم يروا رسالة الله تعالى لايقا
بحضرة الرسول صلعم وكانوا يقولون لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فرد الله عليهم بان اختيار الرسل واولياء الامر في الدين انما يكون من جانبه تعالى
لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل واغلب العباد علمهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن اغلب اختيار الامة في باب الامامة مع ان الكتاب
والسنة ناطقان بان جماعة من انبياء الذين كانوا ناظرين بنور النبوة وبصير الرسالة مؤيدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة … قومهم بعد
الاجتهاد والتجربة والتبصرة فظهر لهم الامر وذلك الاختيار وبين ان الصواب كان خلافه فمن ذلك ان يعقوب اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف وقد
ظهر ضرر اختياره وكذا اختار موسى من قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما حضروا ذلك المقام قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وآل الامر الى ان
ملي موسى انهم كانوا سفهاء فقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا اختار ولنا حقه للرسالة الى بني المصطلق لاجل اخذ الصدقات وكان
بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبي انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم رسول
الله بان يقاتلهم فنزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وايضا من المتفق عليه ان النبي صلعم اختار خالد بن الوليد وبعثه لاصلاح حال بني جذيمة اليهم وهو قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن كان في قلبه لهم
من ايام الجاهلية حتى ارسل صلعم عليا لاستدراك ظلمه وتسليتهم وقال صلعم في ذلك المقام اللهم اني ابرأ اليك مما فعله خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم
ان النبي اختار ابا بكر … يوم خيبر رجع منهزما … فاعطى الراية عليا حتى فتح الله على يديه كرارا غير فرار ولا
يخفى على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء مع كمال عصمتهم وفضلهم وتاييدهم من عند الله قد يحصل لهم ضرر الاختيار في كثير من الامور فكيف يمكن
الاعتماد على اختيار جماعة من الصحابة في بواطن امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا في ظاهر اكثر الامور مهتدين بما كان من كثير منهم … اهل فهم ومنهم
من ناقصات العقل والدين … فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف الاصل مدفوع بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه
جائز بل واجب كما في المتشابهات وغيرها والدليل هاهنا عدم صلاحية غير علي للخلافة الالهية كما علم سابقا … تجويز حمل الجمع على الواحد معارض …
من تجويز حمل الخلافة على الخلافة الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فافهم واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب
عن الخامس … ان هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول الاية … حضور علي بل الحسن والحسين ايضا … اذ هم
لم يكونوا حاضرين فمسلم لكن الخطاب لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه توجيه الكلام الى الحاضرين اصالة والى الغائبين والمعدومين تبعا كما قرر في الاصول فتدبر
نفس الخطاب وان كان شاملا للغائبين والمعدومين في زمان النزول لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين
يكونون حاضرين عند النزول قلت الخلافة الالهية لا تستدعي التمكين من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء لكن الكلام في تبديل الخوف بالامن
ويشهد له قوله تعالى حكاية عن موسى ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل في زمن الخلفاء الثلثة ايضا على حد ما اخبر الله تعالى
عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل في زمانهم الا في بعض المواضع بل لم يحصل الامن
في شيء من المواضع مطردا بالنسبة الى جميع احاد المسلمين كيف وقد قتل في زمن ابي بكر بنو حنيفة وامثالهم من المسلمين الذين اتهموهم بالردة واضطروا
الناس على باب اهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم واخذوا فدك غصبا الى غير ذلك وكذا في زمن عمر وعثمن كما لا يخفى على من تامل في … الائمة
واما سادسا فلان ما ذكره ثانيا مجرد … وعد القوة والشوكة لا يقتضي حصولها في الجميع بل يكفي حصولها في بعضهم لان قوة بعضهم … قوة
الباقي كما … في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الاية … بل هي محاربة …
فافهم بل نقول ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد الاستخلاف والتمكين بهم …
لانفسهم بل يكفي في ايجاب الوعد حصوله لغيرهم … مثلا وذلك كما يعد السلطان بعض اهل عسكره بانه يحمل على عسكر عدوه … ثم …
اولاده نسبا من الايالة والامارة هذا والحق كما صرح به اصحابنا وورد به الخبر عن طريق اهل البيت ان المراد بهذه الخليفة هو مهدي اهل البيت مع
الائمة لا الخلفاء الثلثة بناء على انهم ملكوا بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب هاهنا بقوله … الملك …

على ما ذكرنا على ما احتج به المصنف هيهنا الزاما من رواية ابن مسعود المروية من طرق اهل السنة وانما قلنا ذلك لان الظاهر من قوله تعالى الارض مشارق الارض ومغاربها
وتمكين الدين وتبديل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكر في الاية ومن جهة الاطراد انما يحصل بالمهدي الامام الموعود المنتظر الذي في امته النبي لو لم يبق من
الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجلا من ذريتي يواطى اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
نور الله عيوننا بنور لقائه وجعلنا من اتباعه فقد تحقق لو انه رجعنا الى النية كلام الناصب فنقول ان قوله وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه
لا يعلم معنى التواتر مردود بان مراد المصنف قدس سره من المتواتر هيهنا المتواتر معنى لا لفظا كما تحقق الكلام فيه بعيد ذلك اثم فكان هذا الناصب الجاهل
لا يعلم من التواتر الا التواتر لفظا والله تعالى اعلم **قال المصنف** رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي الدالة على امامته
اكثر من ان تحصى وقد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر هيهنا على القليل لان الكثير غير متناه وهي اخبار الاول ما رواه احمد بن حنبل في
مسنده قال قال رسول الله كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا بين يدي الله قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزئين
فجزء انا وجزء علي وفي حديث اخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي
النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر في اخره حتى قسمها جزئين فصير جزءا في صلب عبد الله وجزءا في صلب ابي طالب فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا
وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بمعناه في كتاب الموضوعات في طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله والمتهم به في الطريق
الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني متروك وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد
بن يونس كان رافضيا كذابا يضع الحديث في سب صحابة رسول الله والنسبة الى مسند احمد باطل ومردود واما ما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي على امامة
علي فقد سألناه ولا عن معنى المتواتر فان قال ان يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطئهم على الكذب فنقول اتفق جميع المحدثين انه
ليس لنا حديث متواتر الا قوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وهذا الحديث في كل عصر رواه جماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب
وبعضهم الحق حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا المرء الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل شيء حتى اني ندمت من معارضة
كتابه وحواشيه بالجواب لسقوطه عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته في سائر العلوم معقولها ومنقولها اصولها وفروعها ولكن ابتليت بهذا
يحكم بان المنقول من مسند احمد متواتر واحمد بن حنبل قد جمع في مسنده الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث
والسمين وابن المغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد من اهل العلم لا يعده احد من اهل العلم من جملة المصنفين والمحدثين والعجب ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جملة اهل
السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب في الرواة ولا علماء مجتهدون مستخرجون للاخبار فهو في اثبات ما يدعيه عيال على كتب اهل السنة فاذا كان كذلك فلم لا يرجع
عن كتب الصحاح فهو يترك المنقول في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر المناكير والضعفاء والمجهولين من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سندا لمذهبه الباطل
الفاسد هذا عين التعصب والخبط ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواترة عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه ليس حديث متواتر عندنا الا ما
ذكرناه وان ادعى تواتره عند الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة
والاستفاضة فضلا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في اي مدعى كان وما ذكره من الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف او موضوع فلا يصح به
الاستدلال به ولكن نذكره على دابنا ونتكلم على كل خبر بما هو الحق فيه انتهى **واقول** حديث اتحاد النور اظهر صحة من النور على شاهق الطور
لكن المخالفين يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فانا قد ابينا لسداد كذب هذا الناصب الشقي وتحريفه للكتاب
والسنة وافترائه على الكتب ومصنفيها توبيخا للامر وخروجا عن عهدة ما التزمه من توطينه من ابطال ما في هذا الكتاب المستطاب فان الحكم بوضع هذا
هذا الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتاخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي وكتاب الذيل له و
الوجيز له وموضوعات الصغاني فما نسبه الى ابن الجوزي لا يسلم منه الا بعد ظهور صحة النقل وبعد تسليم ظهوره لا ملتفت اليه هيهنا من وجهين احدهما
ان الحديث مما اتفق على نقله الفريقان وجرح واحد منهما لا يعارض تعديل الاخر لهما سيما وقد صرح السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث
بان المعتمد ان ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا القدر كاف فيما نحن فيه والثاني ان ابن الجوزي متهم عند اصحابه بانه يجازف في حكم الوضع حتى انه
فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا في مناقب علي قال جلال الدين السيوطي في كتبه الثلثة قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات اخراج الضعيف
بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ميز في وجيزه ثلثمائة حديث وقال لا سبيل الى ادراجها في الموضوعات منها
حديث في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية حماد بن شاكر واحاديث في بقية الصحاح والسنن ونقل عن الذهبي انه قال ربما [illegible] ابن الجوزي اطلاقه
الوضع لكلامه في بعض رواته فلان ضعيف وليس بقوي ولين فيحكم بوضعه من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب او سنة او اجماع وهذا عدوان
ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان امويا ناصبيا طاعنا في كل من استشم منه رائحة من محبة اهل البيت ع قال فخر الدين الرازي في
رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد الحسد له وكان يلوم احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد يلومه
على ذلك الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة طعنه في الناس فقالوا ولابن معين في الرجال مقالة سيسأل عنها والمليك شهيد فان يك صدقا فهي
غيبة وان يك زورا فالقصاص شديد انتهى هذا مع ما علم من داب اهل السنة انهم اذا ظهر علماء الشيعة عليهم حديثا يدل على خلافة امير المؤمنين ع

جزئين

اوافضلية

او افضلية او طعن احد من الصحابة الثلثة مو في لي كتب سلافهم اهم خلافهم في قدح بعض رجاله او تاويله او تخصيصه الخبر بذلك من النشر كما
ترو اما ما ذكره من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين في واحد واثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى
وانما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن اخبار جماعة بلغوا حدا يمتنع تواطئهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة تشترك في
معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا ضرورة لاخبارهم عن جزئيات المشتملة عليه بالتضمن
او الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينار واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا تواتر القدر المشترك وهو الاعطاء
مالاعتبر وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي مطلق الاعطاء المال لغير جز لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر
والا فالسخاوة كما هو المشهور كيفية نفسانية هي مبدء تلك الاعطاء ومثال الثاني الاخبارات عن وقايع حضرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب في حروب
من انه هزم المشركين في خيبر وقتل عمرو وعبد ود في وقعة الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين ولم يقدموا على مبارزته وهو ابن عشرين او ستين اثنتي عشرة
سنة فضربه ضربة بعد المجادلة والمشاكلة العظيمين وقال النبي ولضربة علي يوم الخندق يعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين سرور
تلك اليوم لم يدخلهم مثله قط الى غير ذلك مما لا يحصى فانها بعيد العلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وهو ظاهر والحاصل ان
المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف اخبارهم بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى هو قدر مشترك بينها فالكل يخبرون عن ذلك المشترك
ضرورة اخبارهم عن جزئيات المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول والملزوم له كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك هو العلم القطعي به
يحصل من سماعها بطريق العادة فاحفظ هذا او يظهر مما ذكرنا ما قال ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان الحديث الذي اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري في
مرض موت النبي من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس الخ حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة وابي
سعيد الخ فتدبر واما ما ذكره من انحطاط درجة المصنف قدس سره في شان العلوم فهو بجهله معذور في ذلك فقد قبل انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه ولا يخفى
على من تامل في تواريخ الدولة القاهرة لخاتمة السلاطين الفاضل السعيد ابي الجابتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم اكثر زينة بالاولياء الاعلام
والعلماء والحكماء والفقهاء وكان معاصر المصنف العلامة خلق كثير كنجم الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم احمد
محمد الكيشي والمولى الفاضل بدر الدين محمد الحنفي التستري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الموصلي وولده صدر جهان
البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين عجزوا عن مناظرته مسلموا له حقية مذهبه الى ان اختار السلطان مع كثير من اهل زمانه مذهب
الامامية على التفصيل المشهور المسطور في سير الجمهور فالقول بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي سلم علو درجته مثل هذا العلماء الاعلام
اذ راجعا له فيهم مع ظهوره انه هذا الناصب الشقي الفضول لا يصلح لخدمة غاشيتهم بل لرعي ماشيتهم وبالجملة ما ادعى به من القول لا يستطيع ذكره المصنف
العلامة كلام ساقط قد كفى مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهوره ذلك وامثاله كالنور على فلك الطور ولا لوم على هذا القاصر
الشقي في النفي والانكار المذكور لان ذلك من هزل الدهر مع اهل الجهل والغرور واما قوله وهو لا يعرف ان المسند الا الصحيح كلام سقيم فالصحيح
ان الناصب يعرف من الصحيح الاما سماه مؤلفه بالصحيح ولو سموا جميع المسند او المرسلات بالصحيح لا تسوي الكل عنده في الصحة ومن ثم علم ان البخاري
ومسلما قد ابتنيا اشرطا من اسباب الصحة وقد بنوا على تميز رواة الصحيح من رواة الضعيف وان احمد مثلا لم يعتبر ذلك بتمامه ولم لا يجوز ان يكون
جرح من جرحه مسلم ورد عنه ملحمد مثلا ثابتا عنده كما نقل في جواب من عاب مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين نقله
النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يقال الجرح مقدم
على التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام ابو بكر احمد بن ثابت الخطيب البغدادي
وغيره ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على انه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهى ومما ينبغي
التنبيه عليه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما في جامعي البخاري ومسلم ناش عن محض التعصب او الحماقة بدل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني
في مقدمة شرحه على البخاري في الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو
كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما من انضاف الى ذلك من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين
هذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيح فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه الحماقة فيه ظ لانه لما ادعى البخاري
جمع الاحاديث الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور تلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان الغرض جري
بان واحدا منا اذا سمى عبد الزنجي مثلا بالكافور وافقه الجمهور في ذلك الاطلاق وتسموه به مع علمهم بانه من تسمية الشيء باسم ضده
والحمد لله نرى فقهاء اهل السنة مع حكمهم بحرمة علم المنطق وافساد حكمة الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتابي الشفاء والنجاة لابي علي بن
سينا مع تبديل الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة في تعبير الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من ذكر فيه من الرواة واما ذكرنا
من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح ومر واضح فقد يستفاد من هذا الشارح التصريح به حيث قال في اوايل المقدمة ان المصنف التزم فيه الصحيح وان لا يورد
فيه الاحاديث صحيحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وايامه مما انقلنا عنه

من رواية الائمة عنه صريحاً انتهى فتدبر وسيجيء في ايضاح شنيع صفاحته مزيد بيان في شرح البحث الخامس ان شاء الله تعالى واما قوله والغادر رجل مجهول لا يعرفه
احد ولم ينقل احد من العلماء من المتشيعين والمحدثين فانكار بارد لا يروج على احد من العلماء المحدثين فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب ابو الحسن
الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من متأخري المحدثين ابن حجر المتأخر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة عند ذكر الآيات النازلة من الآيات
الواردة في فضائل اهل بيت النبي فظهر ان ادعاءه الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشي من تعصبات الجاهلية واما قوله والعجب ان
هذا الرجل لا ينقل حديثاً الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علماء مجتهدون الخ فمن اعجب العجاب الذي تصدى به خدعة العوام فهو
ان الشيعة انما يحتجون على اهل السنة باحاديثهم لكونه اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اصح من الصحاح الستة لاهل السنة كجامع الكافي
للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه
وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طريق اهل البيت وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر
مصنفي الامامية كما مر وبالجملة فلما علم المصنف قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عناداً ولجاجاً بادر الى الاحتجاج عليهم
باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام لما ذكرنا وكما قال والدي قدس سره رباعية: خواهی که شود خصم تو عاجز ز سخن مپسند بکار قول ابن الحسن
خصم از سخن تو چو نگردد ملزم او را بسخنهای خودش ملزم کن وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيقي ومقامات استعمالهما وهذا
غاية الجهل والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى
هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة انتهى ففيه اولاً ان ذلك الكل الذي تمسك بعلمهم هم المتسمون باهل السنة الجهال الذين لا يوافقهم فكلهم
لا خير في كلهم فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانياً ان نفيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار عنا محض وكذب
بدلالة حال بلدان الشيعة كالمتأصلين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتون مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة
فضلا عن البلاد المشتركة ويشهد ايضاً بخلافه عبارات اصحابه منها ما ذكره الذهبي الشامي في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر
ابان بن تغلب من انه شيعي صلب لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته وقد وثقه احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غالياً في
التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بثقة المبتدع مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيراً
في التابعين وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم لضاع كثير من الآثار النبوية وهذه مفسدة
ظاهرة انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرنا ظاهر ومنها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال ان مجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية
هو الامام علي بن موسى الرضا وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي
الشافعي في الحوادث سنة ثلث عشر واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الرافضة والمصنف لهم والحامي عن حوزتهم وكان مجلسه يحضره خلق من العلماء
من سائر الطوائف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد
وبابن المعلم ايضاً البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير
الصلوة والصوم خشن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد عاش ستاً وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهوداً وشيعه
ثمانون الفاً من الرافضة والشيعة واراح الله منه انتهى ومنها انه قال صدر العلماء الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوائل حاشيته الجديدة على الشرح الجديد
للتجريد عند تحقيق صيغة افعل التفضيل في قول المصنف المحقق قدس سره وعلي اكرم اجلة ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل
السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب
الشيعة الى ان علياً افضلهم واثبتوا ذلك بالدلائل بل وبنوا على ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على احد من الصحابة غيره
واستمر هذا الخلاف والمراء بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار غارقون بالتعمق في المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون كل
واحد منهما افضل من الآخر ولم يمش هذا الخلاف والمراء والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يتنبه له احد من هذه الجماعات الكثيرة وبقي
الخلاف والبناء والمنع المذكور بين الطائفتين قريباً من ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها ما طوينا على غره حذراً عن الاطناب المفضي الى الاسهاب قال المصنف
رفع الله درجته الثاني من مسند احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي صلعم من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلثاً ثم قال لهم من يضمن عني ديني
ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي ع انا فقال انت ورواه الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة اسكت القوم غير علي ع انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة وليس فيه تكون خليفتي وهذا من وضعه ومن وضع مشايخه من شيوخ الرفض
واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد حسب اللفظ وخليفتي غير موجود بل هو من الحاقات الرفضة وهذان الكتابان اليوم موجودان وهم لا يبالون
عن خجالة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضائل امير المؤمنين حيث قبل اذ الناس دبروا وقدم اذ الناس احجموا وفضائله اكثر
من ان يحصى الله تعالى مرة بعد اخرى انتهى واقول بل حديث خليفتي خلق باطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات

نعم قد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي في الحديث بن لكي باء لفظ خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب اخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكر ذلك الكتاب حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك حيث انهم الكلام في ذلك يدل على اختراعه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما مر نقلا عن السخاوي

انه قال ليس في مسند احمد شيء من الموضوع وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد والذي قصد الناصب

تروج ريقه الكاسد على اهلها اعني بلاد ما وراء النهر واطمئن قلبه بانهم يكتفون بمجرد نقل حديثنا على فضايل امير المؤمنين فلم يرجع اولئك

الناصب الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يتحقق بلغا بالعجز والاضطراب [illegible] في الجواب [illegible] في ثبوت [illegible]

انه يكثر [illegible] انه لم يكن عليه من يقوم عليه حين وفاته لما روي من انه في ايام مرضه طلب جماعة الذين من الناس [illegible] عليه احد شيئا

من ادعى عليه ضرب [illegible] لان ضمان حفظ الدين بكماله هو الذي يصعب على الناس ارتكابه حتى يكتب القوم عن جماعته بعده كرات

ذلك ثلاث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين يفتح الدال لو كان المراد به لبعض المال في غير ما على نفسه النبي من الدين لكان الكلام

من ذلك ويمكن ان [illegible] والاكثر في سبيل الله على ما يرده القوم ولا يتبين ان ضمان حفظ الدين النبوي يكون خليفته ان قبل الكلام ذكر المواعدة

يكون الدين المذكور مثلها [illegible] جاز ان يكون المراد بالمواعدة اعطاء احد شيئا من بيت المال كما وقع لابن مسعود [illegible] من اصحاب رسول

الله صلى الله عليه وسلم ولا بد من [illegible] الدليل الدال على [illegible] ثبوت [illegible] النبي من جمالنا [illegible] رواه

[illegible] في [illegible] لقوله انت اخي ووصيي [illegible] من بعدي [illegible] على ما اوحاه الله تعالى في شانه من انه

افضل الناس [illegible] لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله درجته الثالث [illegible] عن سلمان

قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان من كان وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب

انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الوصي ههنا من يوصيه من اصول العلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد بهذا

من الوصي فمسلم انه كان وصيا لرسول الله ولا نزاع في هذا وان اريد الوصية بالخلافة ولي نص ذكرناه بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص

[illegible] الوصي [illegible] الاولى

ذكره الناصب ايضا بسند عن ابن ملوح [illegible] الخليفة اذ ليس معنى الخليفة الا من اوصى النبي بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم

والمعرفة والى حصل هذا الحفظ والتبليغ للثلثة المتحيرين في اودية الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم نقول الوصي ههنا

بمعنى الامام والخليفة بدليل جعله عليا عليه السلام بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة من موسى فان يوشع كان وصيا واماما بعد موسى كما صرح

الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل [illegible] قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون [illegible]

فكان هو الوصي فلما مات هرون [illegible] يوشع [illegible] اليها [illegible] الوصية والامامة

بعضها مستقر وبعضها مستودع [illegible] يحمل قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى ايضا كون المراد من المنزلة منزلة الوصاية

والامامة فانه [illegible] ما ذكره من انا نكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي [illegible] على النقد المحض انه لم يسمع من الناصب

من السمع والنقل القاطع [illegible] عن النقل دليل عقلي او نقلي على ذلك [illegible] سبق الحشكات في الادلة العقلية [illegible] التي ذكرها

المصنف قد اوضحنا بطلان تلك التشكيكات [illegible] لعله اراد بالدلائل العقلي والنقلي [illegible] الذي ادعاه

ههنا [illegible] لو كان [illegible] ظاهر لا يخفى [illegible] على النهي اما قوله وان خالف

[illegible] العساكر [illegible] اجتمع اكثرهم وهم

[illegible] المنصوص [illegible] الذين [illegible] في نصرة

المواطن كلها واما نصهم اياه [illegible] في سبيل الله .

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ولما النبي بحجته جدا شديدا ولا يدل على النص بامارته ولو كان رسول الله ناصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لما الرتبة الى
الامر بعدي علم عدم النص فكيف يحتج الاستدلال به انتهى واقول قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك بمجرد
مدلول اللفظ كذلك يكون بالقرائن لو اوضح لنا مبالاخبار الا انه المخالفة للمعنى المقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول السائل وان كان
لم كان معه وان كانت نائبة كذا وقع مع قوله هذا على القوم كم انه نص على ارادة الخلافة فان قوله قدموكم بمنزلة الدليل على اهلية التقدم على
سائر الامة فقوله لو كان رسول الله ناصا لقال انه الامر بعدي من باب مستعين الطريق الخارج عن شرح المحصلين بل لو قال النبي ذلك لكان
شبيها للناصب الشقي ويقول الامارة ليست صريحا في الخلافة لاستعمال الامارة في امارة الجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير
ومنكم امير وبالجملة التصريح والتطويل لا ينفع المعاند الجاهل ولو نادته عليه التوراة والانجيل **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** من كتاب
ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول قد ذكرنا معنى الوصي وانه غير الخلافة فقد يكون هذا وصي فلان على الصبي ويراد به انه القائم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث
وطعنه هنا في هذا الحديث بالوارث وليس هذا نصا في الخلافة ان صح الرواية انتهى **واقول** قد ذكرنا ايضا هنا ان اصل معنى الوصية في اللغة
هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور
الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي في شان
وصيه الخلافة واولوية التصرف فيثبت المدعى واما ما ذكره من ورود معنى الوراثة للوصية فلا يخفى بطلانه على وارث العلم ولنضرب عنه صفحا
قال المصنف رفع الله درجته **السادس** في مسند احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة فامعنا ان رسول الله بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ
ذا الحليفة بعث اليه عليا عليه السلام فرده فرجع ابو بكر الى النبي فقال يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره ان يقرأ اول سورة البراءة
على المشركين في الموسم وكان بين النبي وقبائل العرب عهود فامر ابا بكر ان ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة عند قوله
فسيحوا في الارض اربعة اشهر وامره ايضا ان ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج بدا لرسول الله
في امر تبليغ سورة براءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من
احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث عليا
لقراءة سورة البراءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما وصل علي الى
ابي بكر قال له امير او مامور قال بل مبلغ لنبذ العهود فذهبا جميعا الى امرهم فلما حجوا ورجعوا قال ابو بكر لرسول الله فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في
شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله قال لا
ولكن جبرئيل اتاني فهذا من ملحقاته وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى **واقول** ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة لها لما اشرنا اليه سابقا من انه لو كان
المتعارف فيما اختلقوه من عدم قبول العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه لما خفي ذلك على النبي اولا ونزيد عليه ههنا ونقول
لو كان كذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف مما حصل له كما يدل عليه ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شيء يا رسول الله ونقول ايضا ان كون
عقد العهد مما يتوقف على البناء يوجب غيبة الطرفين بعد اعتماد فيما عليه ظاهر واما نبذ العهد فانما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل الامان او
ضده فذلك على من نبذ اليهم ولو بمجرد كتابة وختم لان النبذ سلب لا يستدعي مؤونة ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من ابلاغ علي مدح خليفته
خصوصا حضوره في انتظام الحج وكف المشركين بباسه وخوفه عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل عمه عباسا او اخاه عقيلا وجعفر مع كونهما
اكبر سنا منه وغيرهم من بني هاشم سيما وقد روي ان عليا استعفى بانه ليس بالخطيب واحدث السن فقال النبي لا بد ان تذهب بها او اذهب بها قال اما اذا
كان كذلك فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي على ذلك الامر العظيم حيث انه قتل خلقا
عظيما من اهل مكة ولم يقدم خوفا من قدومه عليهم وموسى بن عمران مع عظم شانه وشرف منزلته قدم الخوف في قدومه وهو موسى على فرعون وقوم القبط
لاجل قتل نفس واحد وفي حديث عن الباقر انه لما قام علي على اهل التشريق بمكة نادى ان الله ورسوله بريء من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا
يحج بعد العام مشرك ولا يطوفن بالبيت بعد اليوم عريان فقام خداش وسعيد اخوا عمرو بن عبد ود فقالا وما برّتنا على اربعة اشهر بل برئنا منك ومن
ابن عمك وليس بيننا وبين ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدانا بك فقال علي هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الاية ومن تشرف فضله
على فضل الانبياء اولي العزم كان اولى بان يتقدم على جميع الصحابة لا سيما صاحب النبي بلا محسن قط في حرب من الحروب هذا الاتفاق كان اداؤه يوم الحجة
سنة سبع من الهجرة واداها علي الى الناس يوم عرفة ويوم النحر وهذا هو الذي اراد الله ابراهيم حين قال له وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود
فكان الله تعالى امر الخليل بالنداء الا قوله واذن في الناس بالحج وامر الولي بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد مختصا بمن عقدها او من يقوم مقامه في فرض الطاعة
وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب فيه او لا يعترض في مقاله ومن هو كنفس العاقد ومن امره امره وحكمه حكمه واحكام

تذكر قصة براءة ومبلغها في الاول سنة تسع من الهجرة

بحكم مضى واستقر وامن فيه الاعتراض وكان نبذ العهد قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح المسلمين وفتح مكة واتساق احوال الصلاح واراد الله ان
يجعل دلالة على يد على بن ابي طالب عليه السلام حتى ينوه باسمه ويعلي ذكره وينبه على فضله ويدل على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك وما
بين العزل والولاية فرق عظيما وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر العزل طلاق الرجال فان كانت ولاية الرجل من النبي يحسن ثناء
عزله من الله شيئا يحسن لجنبا لا يرتفعه على باطن الاحوال وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لتادية ابيات يسيرة فكيف يصلح للامامة
لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز بجميعه وعن السنة باسرها ومعلوم ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله يتعالى عن العبث فما الوجه في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا تنبيها على الفضل وتنويها بالاسم وتعليته للذكر وتفخيما من يرتضى لتاديتها وعكس ذلك فيمن عزل وتوبيخ هذا ان
رسول الله اختصم اليه رجلان في بقرة قتلت حمارا فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت حماري فقال رسول الله اذهبا الى ابي بكر واسألاه
فجاءا الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله وجئتماني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة قتلت بهيمة لا شيء على ربها فعادا الى النبي
فاخبراه بذلك فقال لهما امضيا الى عمر واسألاه القضاء في ذلك فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله وجئتماني فقالا هو
امرنا بذلك فقال كيف لم يامركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال ما الذي قال لكما في هذه القضية قالا له انه قال كيت وكيت قال ما ارى
فيها الا ما راه ابو بكر فعادا الى النبي فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما فقال ان كانت البقرة
دخلت على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار لصاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي فاخبراه
بقضيته بينهما فقال لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء وقد روى هذه
القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في قضاء علي باليمن وظاهر هذا الحال انه قصد بها الرسول ان يبين بها فضل علي وان هذين
الرجلين يجهلان القضاء في هيمة فكيف يصلحان للامامة لان الامام يجب ان يكون حاويا على ما يحتاج اليه الرعية من انواع العلوم جليلها ودقيقها كثيرها وقليلها
وتنويه بذكر ابن عمه وانه يقضي بقضاء داود وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما انزل الله ونبه على ان من يهدي الى الحق احق
ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه احق بالامامة من غيره بعد كونه
افضل الناس من امثال الانبياء والائمة فلا يجوزان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا نائب بيد النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته
ليقتدوا به بعده او من تكون الحكومة في زمن النبي لتدل الحكومة على نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها سليمان فكان تفهيم سليمان في حكومة الكرم
والغنم دليلا على نبوته واستحقاق الامر في حياة ابيه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة
في حق علي ثبتت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك تنويها له بعد النبي بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف وترك التقليد جانبا
ولو كان دفع البراءة وابقاء الخصمين الى علي اولا ما وضح هذا الوضوح ولجاز ان يخطر بخاطر الناس انه في الجماعة غيره من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة
او قاضيا بين الخصمين قائما في ذلك مقام رسول الله ولنعم ما قال لحبر ابن عباس في قوله شعر بواية استرسلي في القول وانبسطي فقد الست جالا لا
من تولية وامامانسبته كلام الناصب ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي مشتغلا بامارة الحج فهو من نبذ ابقيض ما تحري اصحابنا
كون من العيدى والافتراء حيث صاحب جامع الاصول عن انس صريح في الرجوع والغرض حيث قال بعث النبي ببراءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ
هذا الا رجل من اهلي فدعا عليا فاعطاها اياه وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرنا من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد
رزين فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهلي ثم اتفقنا فانطلقا الحديث واما انكار الناصب لما صح ثبت بعد الحديث بكى ومصعب لما اراد البراءة خشية
ان ذلك منه كان على وجه البداء والجهل والتبيان للعادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا يرفعه
في دفعه ما نقله المصنف عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع هو رزين بن عبدك ذكر ذلك في الجزء الثالث من كتابه في تفسير سورة
براءة من صحيح ابو داود وهو السنن وصحيح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمة لتتضح حقيقة الحال وجه يعقر المقال قال المصنف رفع الله درجته
السابع في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي وروايات ابن المغازلي الشافعي ان اية المناجاة اختصت بامير المؤمنين لانه تصدق بدينار قبل المناجاة
ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي ان في كتاب الله اية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
الاية وبه خفف الرسول عن هذه الامة فلم ينزل في احد بعد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا من فضائل امير المؤمنين
لا يشاركه احد في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح لكن لا يدل على النص المدعى وانا اقول قد يستفيد منها انه لا اولوية على المدعى تذكر
تامل حتى باب اليقين قال المصنف رفع الله درجته الثامن اية المباهلة في الصحيحين انه لما اراد المباهلة لنصارى نجران احتضن الحسين
واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا وهي فضل اعظم من هذا ان النبي استشفع بمن هم
ويجعله واسطة بينه وبين ربه تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس فيه
دلالة النص واما ما ذكره من ان النبي كان يستشفع بهم فهذا لا يدل الا على احتياج النبي ان يدعوا اهل بيته وتامينهم ولكن عادة المباهلة
كما ذكره الله تعالى في القرآن ان يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكون اهيب واعين ...

عنهم لا لانه استشفع بهم وجعلهم واسطة بينه وبين ربه لبلوغ انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه فهذا يفهم من كلامه ومن معتقده المشوم الباطل نعوذ بالله من
ان يعتقد احد في امة رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان اقرب الى الله منه صلى الله عليه وسلم **واقول** فيه نظر لانا لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد فيه بكون جمعا
وقد يكون افرادا ولو كان كذلك لكان جمع عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الهيبة من جمع طفلين وامهما
ولكان اشمل من الاكتفاء بال العباء مع ان شمول البهلة للمباهل عما لا يظهر من خلبته في ذلك بل الظاهر كفاية اختصاصها بنفس المباهل وما ذكره الله تعالى في القران
لا يدل على تقرير عادة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تعالى امر النبي ص ال العباء معه لتعرفهم من جنابه الاقدس فيظهر ان اظهارها للسامعين كونها مما هو نتيجة كمال حسنهم
ولعلما ذكرنا ان هذا ابقهم من كلام المصر ومعتقده المشوم فانا نفهم ذلك ان اعتقاد السقيم المشوم اذ ليس مراد المصر بما ذكره جعلهم واسطة في
بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل المراد جعلهم وشاو وسايل بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على اعاديهم
ولو سلم سوء ذلك الاعتقاد فمعارض بما يرويه النواصب في فضل ابي بكر الصحابي عثمان حيث روى عن عثمان انه قال مخاطبا لاهل المسلمين المحاصرين له في
داره انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه
برجله فقال اسكن ثبير فما عليك الا نبي وصديق وشهيدان اه فان هذا صريح في استشفاع النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية وبما
ذكره ابن حجر في الصواعق في فضيلة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر عن رسول الله قال له لا تنسنا يا اخي من دعائك وابن ماجه عن عمر ايضا ان النبي
قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسنا انتهى والجواب الجواب **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** في مسند احمد بن حنبل من عدة
طرق وفي صحيح البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي لما خرج الى تبوك استخلف عليا في المدينة وعلى اهله فقال علي ما كنت اوثر ان تخرج في وجه
الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الصحاح
وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال به انه نفي النبوة من علي واثبت له كل شيء سواها ومن جملته الخلافة والجواب انه
لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله
تعالى اخلفني في قومي وايضا يثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله في تبليغ الرسالة وغيرهما من الفضائل وهي مثبتة يقينا
لا شك فيه انتهى **واقول** الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت
في حيوته بالضرورة العقلية ولما استفيد من كلام الشهرستاني في توديع موسى الوصاية الى هرون ثم الى يوشع حتى توصلها الى شبر وشبير عند بلوغهما
فاذا بقي امير المؤمنين الى بعد وفاة النبي فيجب ان يكون الخلافة حاصلة له وتوضيحه ان النبي اثبت لعلي جميع منازل هرون من موسى واستثنى
النبوة فبقي الباقي على عمومه لانه قضية الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة لموسى لقوله تعالى اخلفني في قومي فكان خليفته
في حيوته فيكون خليفة بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم
قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبتت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد الوفاة
لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يحط عنها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير لما مثل من ان العزل بعد الولاية ايجابا وايضا النبي جعل هذه المنازل
لامير المؤمنين بعده بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله
فان قيل هذا يوجب كون علي اماما في حال حيوة النبي والمنقول من السلف خلافه قلت الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة
كانت ثابتة في الحال وانما لم يسم اماما لوجود النبي مع ان تسميته امير المؤمنين في حيوة النبي وارد قد نقله كثير من العلماء الا ترى كيف يمكن المراد
ذلك مع امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول الامتناع ممنوع وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما الاختلاف
او امرهما فبطلانه مما يخفى على ظ لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اشتهائهم كالحكام الجابرة او بالاجتهاد الذي لا يخلو عن الخطا
وليس الحال في النبي ووصيه المعصوم كذلك لان النبي انما ينطق عن الوحي وامير المؤمنين باب مدينة علمه وعيبة سره فلا لمانع الا ان يراد
يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدور الامر منهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر
الى نفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى نفاذه ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجود دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة بل
فيما بعدها وهو كاف في ثبوت المطلوب كما عرفت فان قلت رجوع النبي الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل فالقول بان الرجوع ليس عزلا
او لا يقتضي لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون الرجوع عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا ينفي حصول الخلافة له
وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف بشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي استخلفه من غير شرط باتفاق من
الفريقين على نفي الشرط فان قيل ان النبي استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك الامامة وكذا علي فالجواب ان الاجماع
من الامة حاصل على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول في امامة ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل يختص هذا الاستخلاف
بالمدينة فقط ولا يقتضي له الامامة التي نحن فيها قلنا اذا ثبت له بعد النبي فرض الطاعة واستحقاق التصرف بالامر في بعض الامة وجب ان يكون اماما
على جميع الامة لانه لا قائل من الامة بانه لا يختص ما يجب له في هذه الحال بل كل من اثبت هذه المنزلة له اثبتها عامة على وجه الامامة وكذا الاجماع

مانعًا

مانعا من هذا القول فانه يثبت منازل هرون من موسى لعلي عليه السلام من رسول الله وبينه الا الاستثناء منه ففي ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد رسول الله بلا فصل كفرض طاعة رسول الله بالدلائل القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول بعض شعراء علي عليه السلام وقد سمع من يفضل ابا بكر وعمر على علي عليه السلام شعر

من شرقها الاولى لم يوما برايه فقد علمها شرقه المناقب وقول رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف الكواذب بانك مني يا علي معالنا كهرون من موسى اخي ووصيي بمقابلة فانجحا الاثر وماذا الحق ذات الاله بضاءت فما زال يعلوهم وكانه شهاب تلقا القوابس ثاقب فان قيل بعد تسليم دلالة الحديث على ان له عليه السلام منازل هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلاثة قبله لان لفظة بعدي محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل فمن جعله اماما بعد عثمان فهذا لا يوجب الخبر ولا ينافيه قلنا انه من حيث الوضع محتملة للامرين لكن صار اللفظ موضوعها بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القائل اذا قال هذا المال لزيد بعدي يتبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقتها العرفية وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا ملك على سرير الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا فيما نحن فيه ونحن ندعي دلالة الحديث على نفي امامة الثلاثة بسبب عموم جميع المنازل ما عدا النبوة والاخوة النسبية وقد ثبت عمومه بشهادة العربية والاصول ودلالة استثناء الكلام فانه نص صريح في العموم والا لما صح الاستثناء وقد سبق ان من جملة منازل هرون عليه السلام من موسى الخلافة والنصرة ونفاذ الحكم على من عاش بعد موسى عليه السلام على عامة الامة بحيث لم يشذ منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم الخصم لزوم دخول عامة امة النبي في حال حياته وارتحاله تحت حكم امير المؤمنين عليه السلام كما كان عامة قوم موسى عليه السلام تحت نصرة هرون عليه السلام وهذا ينفي امامة الثلاثة ويطلق عليه امامة امير المؤمنين عليه السلام وهو المطلوب

قال المصنف رفع الله درجته **العاشر** في مسند احمد من عدة طرق وصحيحي مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الجمع بين الصحاح الستة ايضا عن عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي يقول حاصرنا خيبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذه عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اني دافع اللواء غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله له فبات الناس يداولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله كلهم يرجو ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه ارمد العين فارسل اليه فاتى فبصق رسول الله في عينيه ودعا له فبرأ فاعطاه الراية ومضى علي عليه السلام فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى حديث خيبر صحيح وهذا من الفضائل العلية لامير المؤمنين التي لا يشاركه فيها احد وكم من فضائل مثل هذا والعجب ان كل هذه الفضائل في كتب اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المؤمنين وفضائله وما هم كالروافض والشيعة في اخفاء مناقب مشايخ الصحابة فلو كان هؤلاء نواصب كانوا مهتمين بنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى **واقول** ان قوله لا يشاركه فيها احد يكاد ان يكون كيدا وتمويها فانه ناشئا عن غاية نصبه وعداوته لامير المؤمنين عليه السلام والا فقوله صلى الله عليه وآله اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله الخ دلالة قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولا في بعض مهماته فلم يكف الرسول ذلك المهم على وفق رأي السلطان فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل من الاول فكذا ههنا وبالجملة قد بان بقول النبي الذي لا ينطق عن الهوى ثبوت محبة الله تعالى ورسوله في علي عليه السلام واولوية الاختصاص علي عليه السلام بغاية هذه المحبة لا يقتضي الكلام خروج الجماعة بأسرها عن هذه المحبة على كل حال وذلك محال او كان التخصيص لا معنى فيلحق بالعبث ومنصب النبوة منزه عن ذلك فثبت هذه المرتبة لعلي عليه السلام لانه قوله كرار غير فرار وهي منتفية عن ابي بكر وعمر لفرارهما وعدم كرهما وفي بلاء امير المؤمنين عليه السلام بخيبر ما فرط من غيره دليل على تفرده بزيادة الفضل ومزيته على من عداه ولا ريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل الحب من الله ورسوله لانها النهاية ولا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها وهي الغاية القصوى والدرجة العليا والله ذو الفضل العظيم واما ما ذكره من ان المصرح بهذه الفضائل من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر مما قررناه سابقا لكنهم حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن يفهموا لحماقتهم انها مما يصير حجة للشيعة فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا نرى المتأخرين من اهل السنة انهم اذا نبههم الشيعة بما يلزمهم من احاديث المتقدمين يبادرون الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة بتأويلها وتارة بتحريفها وتارة بالزيادة والنقصان كما اريناكه مرارا

قال المصنف رفع الله درجته **الحادي عشر** في الجمع بين الصحاح لما برز الى عمرو بن عبد ود العامري في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي صلى الله عليه وآله برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحديث صحيح هذا النص في الحرب وهذا ايضا من مناقبه وفضائله التي لا ينكرها الا سقيم الراي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى **واقول** ان جعل النبي صلى الله عليه وآله عليا كل الايمان اثباتا كله له فكان سيد جميع المؤمنين وكان اثبات ايمان الكل مركبة فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاعم من اثبات النص على الامامة والافضلية بل اذا ثبت الافضلية ثبت الامامة لما عرفت من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فتامل

قال المصنف رفع الله درجته **الثاني عشر** في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي امر بسد الابواب الا باب علي فتكلم الناس في ذلك فخطب رسول الله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحت ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان المسجد في عهد رسول الله متصلا ببيت رسول الله وكان علي عليه السلام ساكن بيت رسول الله لمكان ابنته وكان للناس ابواب في المسجد يترددون ومرجع المصلين فامر رسول الله بسد الابواب الا باب علي عليه السلام وقد صح في الصحيح ان رسول الله امر بان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير وهذا فضيلة وقرب حصل لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى **واقول**

أقول ان اريد بقوله ان عليا كان ساكن بيت رسول الله انه كان ساكن الحجرة المختصة بالنبي وازواجه فهذا كذب وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كانت للنبي فهذا مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الابواب الباقية دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده وعبيده ومواليه لو كان مزاحما فدل هذا على ان تخصيص باب مدينة العلم لم يكن لاجل ذلك انما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد ولو جنبا كما ورد في الحديث الاخر المشهور المذكور في الصحيح الترمذي وغيره وفي قوله في الحديث المذكور ولكني امرت بشيء فاتبعته اشارة ايضا الى ما ذكرنا فافهم واما ما ذكره الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون معارضا لما دل على تخصيص الفضل بفتح الباب هذا من تفسير الخوخة بالكوة في الجدار يدخل الضوء وتفسير ها بالباب الصغير من جملة تمويهات الناصب فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول ان الحديث الصحيح هو هذا وفي مقابلة الحفظ للشارع ابي بكر وتزيينا لحاله وبالجملة نحن انما نحتج برواية من لم يعتقد كون علي افضل الصحابة على الاطلاق فان ذكر في فضائل الصحابة الثلاثة برواية من يعتقد افضليتهم فقد تمت المعارضة والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث روى في حديث خوخة علي انتهى واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب سالما مسلما انا مدينة العلم وتوضيح المقام على وجه يتضح به جلية الحال وسريرة المقال ان النبي نهى عن التعلق في الاموال الدنيوية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونها اصلا ومباحة على اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الابيات من البراءة الى ابي بكر لانه لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه وسد الابواب واخذ الابيات والراية من ابي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله المفسرون وقد تقدم ذكره وكان فعله على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الا كذلك لكان اختصاصه بذلك عبثا وعبثا فعل القديم سبحانه عنه عقلا ونقلا لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله والخصائص الرسول وعلى صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دليل ظاهر على زيادة درجاته على غيره في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يبق بعدها زيادة المستزيد الى ان الحقه الله نبيه وجواز الاستطراق وهو جنب دليل لا يخفى على طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة فاذن قد تفرد علي بذلك وهو ممن لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع له اولى واوجب والاقتداء به وكد وافرض ولنعم ما قال السيد الحميري شعر وخص رجالا من قريش بان بنى لهم حجراته وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته سوى باب ذي التقوى علي فسددا لهم كل باب شرعوا غير بابه وقد كان منفوسا عليه محسدا وقال ابن تمام شعر واسكنه في المسجد الطهر وحده وزوجته والله من شاء يرفع فجاوره فيه الوصي وغيره وابوابهم في المسجد الطهر تشرع فقال لهم سدوا عن الله صادقا فظنوا بها عن سده وتمنعوا فقام رجال يذكرون قرابة وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع فانبئهم في ذلك فيهم معاتب وكان له عما والعم موضع فقال له اخرج عمك راضيا واسكنت هذا ان عمك يجزع فقال له يا عم ما انا الذي فعلت بكم هذا بل الله فاقنع قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي آخا بين الناس وترك عليا حتى بقي اخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله آخيت بين اصحابك وتركتني فقال انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي قال مكتوب على باب الجنة محمد رسول الله علي اخو رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حديث المواخاة مشهور معتبر معول عليه ولا شك ان عليا اخ رسول الله ومحبه وحبيبه ونجي رسول الله سيد بد الحسن له وهذا كله يأخذ من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضائل ما لا تعد ولا تحصى والكلام ليس في عد الفضائل واثباتها بل وجود النص انتهى واقول انما اخذ المصنف الاحاديث الدالة على فضائل علي من صحاحهم لان تمام الحجة على الخصم انما يحصل بها كما مر لا لانه ليس في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على مناقب علي وفضائله كما توهم الناصب واما ما ذكره من ان الحديث المذكور لا يدل على النص وان الكلام ليس في عد الفضائل واثباتها فقبحه بما مر مرارا من ان الكلام في النص وفي اثبات الافضلية وفي عد الفضائل ايضا لما مر من ان اجتماع الفضائل في شخص دون غيره يوجب افضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعالى انما المؤمنون اخوة آخى رسول الله بين الاشكال والنظائر بوحي من الله تعالى يكون كل اخ يعرف بنظيره وينسب الى قرينه ويسلك به ويتضح به شرف منازل الاصحاب ويتميز به الخبيث من الطيب والمنتظم كما اجبرئيل مع ان مماثلة النبي لا يقع الا على الصحة والسداد لانه لا يجوزان يشبه الشيء بخلافه ويمثله بضده لكن يضع الاشياء في مواضعها اللائق المتصلة به من الله تعالى فقوله لعلي انت اخي وانا اخوك يدل على ان المناظرة والمشابهة والمشاكلة بينهما من الطرفين في جميع المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا اشبهه وماثله ووازنه ووافقه معنا ومن ذلك قوله تعالى ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة وكاخ جبرئيل وميكائيل وقوله تعالى يا اخت هرون ما كان ابوك امرأ سوء ومعلوم ان الاخوة في النسب لا يوجب فضلا الا الكافر فلا يكون اخا المؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل ومولانا امير المؤمنين حصلت له من رسول الله الاخوة فيها وفي مراتب كثيرة منها انه مماثله في النفس بنص القرآن المجيد وقد سبق بيانه في اية المباهلة ومنها انه مصاحبه في الولاية لقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الاية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وقد مضى شرحهما

ام ثابطة

انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول يوم انفذ ابا بكر ببراءة فهبط جبرئيل ع وقال لا يؤديها الا انت او رجل
منك فاستعادها من ابي بكر ودفعها الى علي ع وقد سلف بيانه ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي من كنت
مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي ص وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله ص ومنها انه
نظيره في النور قبل خلق آدم باربعة الاف عام والتسبيح والتقديس بحيث منها الله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة
لانه يستحقها على طريق استحقاق النبي ص النبوة سواء بدليل قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الآية وقد مضى بيان ذلك
انهما عليهما السلام دعوة ابراهيم الخليل ع ومنها انه اخوه بسببين آخرين وهو ان النبي ص كان يسمي فاطمة بنت اسد اما والعم يسمى ابا بدليل قوله تعالى
واذ قال ابراهيم لابيه آزر وقال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابراهيم تارخ وبقوله تعالى حكاية عن يعقوب نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل كان
عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه وناظره فيها ونعد ما استقصاها ههنا ومن يكون مشاكلا ومناسبا للرسول ص في هذه المراتب
العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن لم يحصل له شيء من هذه او بعضها وهذا ظاهر لمن تامله وبين لمن تدبره ان شاء الله سبحانه
واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل رسول الله ص فمما توهمه من الحديث الموضوع الذي وقع فيه الخلة على وجه التقدير والفرض وهو
ما رووه ولفظه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يكون
وقوع الخلة وقال في شان علي ع بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اترك بعدي يقضي ديني و
ينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما رووه في شان علي ع واين المتخيل من المحقق والمفروض من المجزوم به لو فرض
وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه ولمعارضته ما ذكرنا بضميمة معه هذا وقد اعرض الناصب
عن التعرض لما ذكره المص من تحديث الجمع بين الصحاح ولعله استحيى نعم ونعم ما قيل شعر اسم علي على العرش مكتوب كما نقلوا [illegible]
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع عشر** في مسند احمد حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي ص من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي و
ولي كل مؤمن بعدي لا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا انه لما ثبت علي ع [illegible] يوم احد قال جبرئيل ع لرسول الله ص ان هذه المواساة فقال النبي
ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول النبي لعلي في النسب والاخوة والاسلام
والعشيرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة له على النص بخلافته لان مثل هذا الكلام قال رسول الله لغير علي كما انه قال للاشعريين انهم اذا
قحطوا ارملوا انا منهم وهم مني ولا شك ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى **واقول** ان ما ذكره من النقل عن
النبي ص في شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله ص في شان علي ع ليس بمتفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به الزامه [illegible]
نقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي ص ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو
وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى [illegible] ومفسد
الامة ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين ع اولا وخلافته وفي يوم التحكيم فيه تهمة جلب النفع [illegible] الاشعريين
الى حديثه ويقوي تهمته لكذب في ذلك [illegible] واصحاب جامع الاصول من انه قال عامر ابنه تحدث به لمعاوية فقال ليس كذا قال رسول الله ص قال هم مني والي [illegible]
هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو سلمنا صحة هذا فنقول
رواية البخاري صريح في ان النبي لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا من جميع الوجوه بل في مواساتهم واعانتهم واخواتهم فقط كما صرح به الفاضل [illegible] في
شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله [illegible] والناصب [illegible] للتفريع [illegible]
مع انه لما قدم ما هو موخر فيها [illegible] بالخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شان علي في احاديث متعددة وطرق شتى فانها
مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم الآية وقد فسرها بل على ذلك في جملة حديث رواه
ابن حجر في صواعقه [illegible] من شكاية بريدة عن علي ع عند النبي [illegible] ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابراهيم
وانا افضل من ابراهيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله علي مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله
من الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة والمماثلة ومن تثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر [illegible] اوجب
[illegible] في كونه مماثلا ومجانسا له ادل دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فلخصوصية ارادة الجنسية الموجودة في خطاب علي ع
المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا ذلك الا لكان اقل ما يجب على الامة ان يدينوا بعصمتهم في السوية فافهم ويدل على الفضيلة
التامة في اطلاق العبارة المفيدة للجانسية انه لم يطلق ذلك مرة على احد من عمه عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر
الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرنا ما رواه احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة البراءة
لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة من ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان
المراد منهما ما اريد في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي ع لصدق ان ابا بكر رجل من النبي

بالسوق لحاصل الاشعريين والالزم الان ثبت له فضل ابي بكر عند القائلين بخلافته وتفضيله عن سائر الصحابة اعلم ان هذا منا صحوبة ذلك على

خطاب الاشعريين كما قررنا ومما يدل عليه قوله لو فقد ثبت حيث جاء المسلمون وما يعتذر رجل شيئا فيا اهل نفسي فليضربن اعناقكم بالسيف

زوان بكم وليا هذا امروا لكم قال ابن عمر فوالله ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت انتصب له رجاء ان يقول له هو هذا قال فالتفت الى علي فاخذ بيده

ثم قال هو هذا هكذا اذا لا اشتباه ولو لا المراد من كلمة من جهة ما ذكرنا ما اشتباه عمر على ذلك ولم يصح توجيه **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس**

عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس

باهل وقد صدق النبي لان الخوارج ابغضوه عليا والنصيرية اعتقدوا الربوبية فيه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة

بين الفريقين من المفرطة في حب علي كالنصيرية الذين يدعون ربوبيته وكالامامية الذين يدعون ان الصحابة كفروا كلهم لمخالفة النص في شانه ومن المفرطة

في بغضه كالخوارج المبغضين واما اهل السنة والجماعة يحبون الله فيحبونه حبا شديدا وينزلونه في منزلته التي هو اهلها من كونه صحابيا وخليفة

من خلفاء الاربع وصاحب رابع العلم والمعرفة انتهى **واقول** ان الامامية لا يكفرون كل الصحابة ولا كل من خالف النص الجلي الوارد في شان علي

وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم جماعة معدودة كما فصلنا في كتاب مجالس المؤمنين بل لا يكفرون من خالف منهم تحاشيا عن من القعادة

المخالفين له منهم وقد تم تفصيل الكلام في ذلك نقلا عن شرح المصنف للتجريد ولما ما فعله الناصب من جعل الامامية في المفرطة كالنصيرية حيث قال

وكالامامية الذين يدعون ان الصحابة كفروا كلهم بمخالفة النص في شانه من فرط حبه او بغضه كالخوارج لعلي وكيف يتجه وضعهم بالافراط في حبه

مع ما ذكرت من ان السبب لاطلاعهم على تلك الدعوى مخالفتهم للنص الوارد في شانه وكيف يصح جعل المحبة من مخالف النص الوارد في شانه عن عمد

واظهر عداوته ولنعم ما قيل شعر بود علي كثير زعم اتبع مسبب ان الوادي نقل لعاذب نعم لو لم يكن تلك الدعوى فيهم معللا بشيء يصلح علة

لهم في ذلك لكان نسبتهم الى الافراط في محبة علي متجها وليس فليس نحوكان دعواهم تلك باطلة وتعليلهم فاسد لم يسلم فهو بحث اخر لا دخل له

في اثبات الافراط وعدمه واما ما ذكره من ان اهل السنة يحبون عليا حبا شديدا في غاية الافراط وانما يظهر بغضهم حبة حبا وريا للناس من بات قولهم

يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف القاضي ابن خلكان من اعلام اهل السنة عن سر من غلوهم فقال في تاريخه الموسوم بوفيات الاعيان

عند ترجمة الخوالي علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ان محبته على لا تجتمع مع التسنن ولم يقصر الناصب في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار

عداوته وخبث لقوته عن مرتبة الصديقية التي هي لله تعالى ورسوله له وراه اهلا لان ينزله في المرتبة الرابعة من خلفائه وجعل الثلاثة امرا عليه مع ظهور ان

ذلك لا يليق بشانه من عشيرته بل يجاز كليب باسط ذراعيه في وصيده ولنعم ما قال العارف الغزنوي في تشديد **شعر** انكه اوراه على مرتضى خواني امام

بالله از بهر تواند كعش قنبر داشتن **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع عشر** في مسند احمد بن حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين ان ام سلمة

قالت ان النبي قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رضي الله

عنه انه قال لعهد الي رسول الله لي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته وملأ قلوبنا من صفو مودته وبالله التوفيق

انتهى **واقول** اخباره عن الجعل المذكور كذب على الله تعالى وعلى نفسه وقد شهد في تحرامره وخاتمته على ان الله سبحانه لم يجعل التوفيق رفيقا له في ذلك

تعم ومن الشواهد ما صدر منه من تحريفه للايات والاحاديث عن الموضع المستقر وتعصباته التي تشمئز منها الحجارة في السقر **قال المصنف** رفع الله درجته

الثامن عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال ان منكم من يقاتل على تاويل القران كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا

ولكنه خاصف النعل وكان علي يخصف نعل رسول الله في الحجرة عند فاطمة ع وفي الجمع بين الصحاح الستة قال رسول الله لتنتهن معشر قريش او ليبعثن الله

عليكم رجلا مني امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى **وقال**

الناصب خفضه الله اقول صح هذا الحديث وهذا يدل على انه يقاتل البغاة والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تاويل القران حيث كانوا يتاولون القران

ويدعون الخلافة لانفسهم فقاتلهم امير المؤمنين وعلم الناس قتال الخوارج والبغاة كما قال السلف انه لو لم يقاتل امير المؤمنين البغاة ما كنا نعلم

كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على النص بخلافته بل الخبر عن مقاتلته في سبيل الله مع العصاة والبغاة انتهى **واقول** في الحديثين دليل قاهر وبيان

ظاهر واشارة واضحة الى النص على مولانا امير المؤمنين من الله سبحانه وتعالى وذلك ان النبي قال ليبعثن الله عليكم فكانت ولايته من الله لانه

تعالى هو الباعث له والرسول مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فيثبت ولايته بالوحي العزيز بما نطقت به اخبار الفريقين ويثبت ذلك

بيانا وايضا ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول لا يكون الا للامام فقط لانه المتولي للجهاد والامر وقول الرسول فقاتل على تاويله

كما قاتلت على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه ومشابهة الرسول لا بد ان يكون حقا للولاية المتصلة اليه من الله سبحانه فلا

يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ولا بمثله بضده بل يشبه الشيء بمثله وبمثله بنظيره فيكون حاله مشابهة في الولاية لانه المنزل لهذا ولهذه

التاويل ويكون قتاله على التاويل شبيها بقتاله على التنزيل لان انكار التاويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لقبوله ومنكر التاويل

جاحد للعمل فهما سواء في الجحود وليس موضع قتال الفريقين الا النبي او الامام فدل على ان المراد بذلك القول الامامة لا غير وحديث خاصف النعل

حديث مشهور بين الفريقين وقد نظمه السيد الحميري والعبدي وغيرهما ولقد اجاد بعض العلويات رحمهما الله تعالى في نظم حيث قال نظم

وله اذا

حذف النعل بخصيا حرزاه

لا يخفى ان الناصب ... محمد شيخ فصل ... اللتي عندنا من النسخ الكتاب ... فصلين والامرية

ولذا ذكر الفقهاء فضيلة بلغت حد الغايات باشتغال اذ ... خاصف نعله ... القرآن قوما كما قاتلت على تنزيله ولذا الوصي ...

هل بعد ذلك على الرشاد دلالة من قام بحلاله ونعما قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة عن انس بن مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه وآله طائر قد طبخ فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي عليه السلام فاكل معه ومنه عن ابن عباس لما حضر ابن عباس الوفاة قال اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة عظيمة ومنقبة جليلة ولكن لا يدل على النص والكلام في عدد الفضائل واما التوسل بولاية علي فهو حق ومن اقرب الوسائل انتهى واقول ان حديث الطير مع انه كما اعترف به الناصب مشهور بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلاثون رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصنف اكابر العامة فيه كتبا ورسائل مؤيد بما من تحته.

وجه ووجه التأييد شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله على علي عليه السلام بمحبة الله تعالى له ومحبته لله تعالى كما ذكر المصنف في شرح الياقوت لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك لا يكون الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي عليه السلام اكثر من عمل غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة عالية ودرجة سنية هي من صفات الله سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وقد فاض شيء من رحيق كاسها بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق فكل بها طالب العود الى مبدئه ومن خلا منها فهو من المطرودين الذين رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها فهم كالارض الساكنة التي لا حراك بها وبتلك المحبة حركة الافلاك والاملاك والعقول والنفوس والارواح والقوى والعناصر والمواليد الثلاثة طلبا للكمال واهتزازا من مشاهدة الجمال ورجاء التخلص عن قيد التشخص والبشر انما هو اقل مرآة لآثار بهاء الظهر انما هو باعتبار جلاء القلوب منها والكتب السماوية والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها ووجودها قال تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى والقيت عليك محبة مني وروى الثقاة ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي يأخذ وبي يعطي وبي يقوم وبي يقعد فاذا سألني اعطيته واذا استعاذني اعذته وقال اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال له اني احب فلانا فاحبه قال فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه فيحبه من في السماء ثم يوضع له القبول في العناصر فما يترك منها شيء الا احبه ولهذا روي في المشهور انه لما رأى محمد بن سليمان العباسي حسن مناظرة بهلول بن عمرو العاقل المعروف مع عمرو بن عطاء العدوي في امامة علي بن ابي طالب قال بعدما خاطب البهلول بقوله ما الفضل الا ... وما العقل الا ... والمجنون من سمانا مجنونا لا اله الا الله لقد رزق الله علي بن ابي طالب لب كل ذي لب فقد ثبت من كتاب السنة وكلام اكابر الامة وجود المحبة وثبوتها غير انها وان اتسع اسمها في الاطلاق لكنها تختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله لعبد تخصيصه نعما مخصوصا بكون سبب التقرب وازالة من محال الطهارة والقدس قطع شوقه عما سواه وتطهير باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده في جميع الاشياء ويشهد ان جميع الاشياء بالحق قائمة واي وجود ولا وجود لسواه لا يخلو من الانس كما استعد ذوق المتألهين من الحكماء ... فيأخذ بالله ويعطي بالله ويحب لله ويبغض لله وهذا سر لا اله الا الله وحقيقة لا حول ولا قوة الا بالله فهذه الارادة هي المحبة وان كانت ارادته لعبد ان يخصه بمقام من الابعاد فهذا المقام كارادة ثوابه ودفع عقابه وهذه الارادة هي الرحمة فالمحبة اتم من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهو ميله الى نيل هذا الكمال وارادة الوصول الى هذا المقام الذي يتسابق اليه الرجال ويتهافت على التحلي به همم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب ومحبة العبد وانقدنا الناس عرفت ان بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ليس لاحد هذا المقام الا لامير المؤمنين بيان ذلك ان النبي لما علم اتصافه عليه السلام بهذه الصفة من الجانبين وكانت امرا معنويا لا يطلع عليها الا باظهار امر محسوس من لوازمها يشهد ذلك الامر لمن اتصف به بصحة تلك المحبة انتهز ما ... لعلي باظهار احدهما فتح خيبر فجمع في وصفه بين المحبة والفتح بحيث يظهر لكل احد صورة الفتح ويكون ... البصر فلا يبقى عنده ريب في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما حديث الطائر جعله واتيانه واكله معه من ذلك الطائر وهما امران محسوسان دليلا موضحا لاتصافه بتلك الصفة ليعلم انه هو واتباعه هم الذين اخبر الله عنهم بقوله فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ومما يصرح بهذا المعنى ما سنوقف من قوله لتنتهن يا قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضربكم على التأويل كما ضربتكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال عمر قال لا ولكنه خاصف النعل في الحجرة واذا سبرت احواله واعتبرت اقواله ظهر لك اتصافه بهذه المحبة باعتبار تعلقيها اما محبة الله تعالى له فآثارها ساطعة انوارها من زمانه سبحانه ... التقديس ومقر التطهير لقوله فيما سبق بعض من حديث النجوى المشهور وما انتجيته ولكن الله انتجاه وروى ابن مسعود قال قال النبي ان الله بعث ناسا وجوههم من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهداء فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال عمر انا منهم قال لا قيل من هم يا رسول الله فوضع يده على رأس علي عليه السلام وقال هذا وشيعته وروى محمد بن علي بن شهراشوب السروي المازندراني في كتابه عن الحافظ ابو العلاء الهمداني والقاضي ابو منصور البغدادي بالاسناد الى ابي بكر وعن انس وروى مشايخنا عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن النبي انه قال ان الله عز وجل خلق من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيامة وفي كتاب الحدائق ... الخطيب ... سئل النبي ... ان الله قد خلق من نور وجهه على املاك يسبحون ويقدسونه ويجعلون ثواب ذلك لعلي ولمحبيه واما محبته لله تعالى فهي معلومة لكل احد من عباداته ومجاهداته ونضالاته

• واعراضه ... ولو اردنا استقصاء بعض من ذلك لطال المطال وكثرت المقال ولم نحصها لبعض الا ان ولقد ... من ان الحديث لا يدل على النص ... دال على الافضلية الدالة على انه احب الى الله من سائر المخلوق

جسيم

تأييد المحبة ببهلول لمولانا امير المؤمنين منه

ورأيت في بعض الكتب انه ابن رشد ويمكن ان يكون احدهما الاب الحقيقي والآخر المسمى باسمه منه نور الله مرقده

١٠٨

واما عدم الجمع من النبوة فقد علم من خارج وهو انعقاد الاجماع على انه احب الى الله تعالى من جميع المخلوقات بلا استثناء فهو مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال واما الملائكة فليس شيء منهم من جنس هذا الحكم فيكون هؤلاء ايضا كذلك واما صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كون علي احب الى الله تعالى في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقك اليه في كل شيء او في بعض الاشياء فحينئذ يجوز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون اخر فلا يدل على الافضلية مطلقا وهذان قوله احب لفظ مطلق فمن خصه او قيده بوقت دون وقت وبعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق لا يخص ولا يقيد بالاقتراح بل يخص او يقيد بالدليل وبذلك تحوط القتادة وايضا على هذا التقدير لا فائدة في قوله اللهم ائتني باحب خلقك لان كل مسلم احب عند الله من جهة وفي وقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في اشد ما طم على افضلية ابي بكر بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع ان عمدة ادلتهم على افضليته وذلك لصحة الاستثناء في الاتقى وادخال لفظة الكل والبعض بقول الاتقى والنقل والرد ولنعم ما قال ابن رزيك في شعره بوكي الطائر المشوي اوفى دلالة لو استيقظوا من غفلة وسبات وقال الصاحب عباد شعر على له الطير ما طار ذكره وقامت اعداؤه وهي شهد **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع عشر** في مسند احمد حنبل وصحيح مسلم قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله يقول سلوني الا علي ابن ابي طالب وقال رسول الله انا مدينة العلم وعلي بابها **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا يدل على وفور علمه واستحضاره اجوبة الوقائع واطلاعه على شتات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل على النص حيث انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة بل الاحفظ للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اختاروه كما مر انتهى **واقول** في الحديث اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وفي كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك ففي بعضها من مسند الجابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وفي بعضها من مسند علي عليه السلام يا علي انا مدينة العلم وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروي عن ابن عباس ايضا بطريق اخر انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأت الباب وهذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين لان النبي كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم ودار الحكمة ثم اخبر ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة علي خاصة لانه جعله كباب مدينة العلم والحكمة والجنة التي لا يدخل اليها الا منه وكذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب ويشير اليه الا تراه كما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وهو ظاهر لانه امر بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق فيجب ان يكون معصوما عن الخطأ ويدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيد ذلك ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعض الى بعض وغناء عنهم او يدل ايضا على ولاية عمر واما ابو بكر وانه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حياته الا من قبله ورواية العلم والحكمة الا عنه لقوله فاتوا البيوت من ابوابها حيث كان هو الباب لله در القائل مدينة علم وابن عمك بابها فمن غير ذاك الباب لم يؤت سورها ويدل ايضا على ان من اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى عليها رسول الله من غير جهة علي كان عاصيا كالسارق والمتسور اذا دخل من غير الباب المامور بها ووصلا الى بغيتهما كانا عاصيين وقوله فمن اراد العلم فليأت الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس ههنا نبي غير محمد هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من احدهما دون الاخر وفقد ذلك دليل على الايجاب وانه فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت تمام الكلام فيهما فيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ او اصلح وما ذكره من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما عرفته ومن جملة تعصبات ابن حجر المتاخر الناشئة عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم قال وعلى تسليم صحته وحسنه فابو بكر محرابها ولم يعلم ان المدينة لا ينسب اليها المحراب وانما ينسب الى المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابو بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها ضرورة ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون لها سقف وانما السقف للدور والبيوت الواقعة فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايضا الكلام ليس في العلو والانخفاض بل في الاتيان لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل لاساس المدينة وحيطانها وسقفها في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشراف والروم والحبشة لا يمكن ذلك ولعمري ان جرأتهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على المحالات الظاهرة يوجب زيادة فضاحتهم وظهور هذيانهم لاهل البينة ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت **قال المصنف** رفع الله درجته **العشرون** في مسند احمد حنبل من عدة طرق ان النبي قال من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في الحديث من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء واذاه محاربة مع الله فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا يدل هذا على النص انتهى **واقول** اذا ثبت ان حب علي موجب لدخول الجنة وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار وقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي والمنع من تقدم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه وبغضه وايذاء الله تعالى ورسوله بل من قدم غيره قد اخل في تلك المدة بما وجب عليه من الطاعة له وبوجه اخر نقول قد ثبت انه حبه طريق النجاة وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذائه انما هو بقبول اوامره ونواهيه فمن قدم عليه غيره بعد الرسول لم يكن ممتثلا لامره وطنه

فيخرج عن طريق محبته ويدخل في سبيل بغضه والمؤذي لله ورسوله ومن خرج عن محبته ضل عن طريق الإسلام فوجب تقديمه بعد النبوة عقلا وسمعا وقد
نصصنا على المقدمات المأخوذة في هذا التقرير فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والعشرون** في مسند أحمد بن حنبل
أن أبا بكر وعمر خطبا إلى رسول الله فاطمة فقال إنها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله ولم يصح في الأخبار أن أبا بكر وعمر
خطبا فاطمة فقال رسول الله أنتظر أمر الله فيه ولم يقل إنها صغيرة وهذا افتراء على أحمد بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتر على رسول الله ونسبة
الكذب إليه فإن فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لأنها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل أنه يبالغ في إظهار الاجتناب عن الكذب وينسب الكذب
الصراح إلى رسول الله نعوذ بالله من هذا وإنه خبط خبط العشواء انتهى **وأقول** ذكر صاحب الاستيعاب بإسناده عن محمد بن سليمان بن جعفر الهاشمي أنه قال ولدت فاطمة
سنة إحدى وأربعين من مولد النبي وأنكح رسول الله فاطمة علي بن أبي طالب بعد وقعة أحد وقيل إنه تزوجها بعد أن ابتنى رسول الله بعائشة بأربعة
أشهر ونصف وكان بناؤه بها بعد تزويجه إياها بتسعة أشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة أشهر ونصفا وكان سن علي إحدى
وعشرين سنة وخمسة أشهر ثم روى عن المدائني أنها ماتت وكانت ابنة تسع وعشرين سنة وعن الكلبي أنها بلغت خمسا وثلاثين سنة انتهى وذكر
صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب المعتزلي في تاريخ مواليد ووفيات أهل البيت أن فاطمة ولدت بعد ما أظهر نبوته بخمس سنين وقريش تبني البيت
وتوفيت ولها ثماني عشرة انتهى فعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزويجها وكذا على رواية ابن المدائني وفاتها سنة
عند الله لأن البلوغ عند فقهاء أهل السنة إنما يحصل بثمانية عشر سنة وهي عند التزويج لم تبلغ ذلك وأيضا الصغر والكبر أمران إضافيان
فلعل النبي أراد فيما ذكره في جواب أبي بكر وعمر أنها صغيرة بالنسبة إلى أبي بكر وعمر فإنهما كانا شيخين يومئذ وقد جرت العادة في مراعاة غبطة الأبناء
والبنات عند التزويج بمساواة الأعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة تفاوتا يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي كما توهم الناصب وغاية ما يلزم من
ذلك أن يكون عذرا ضعيفا فهو لنا لا علينا فافهم وأي داع للمصنف إلى الكذب على النبي مع وجود ما هو أصرح في الفضيلة بل الأفضلية وهو الحديث
الذي رواه الناصب وحكم بصحته فإنه يدل على أن الله تعالى بعد خطبة عمر وأبي بكر لفاطمة منعهما عنها واختارها لعلي على أنه يمكن الجمع بين الروايتين
أيضا من غير لزوم كذب بأن يحمل على وقوع الخطبة عنهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الأول في المرة الأولى والثاني في الثانية فحكم الناصب بتخبيط المصنف
ضبط كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والعشرون** في الجمع بين الصحيحين أن رسول الله دخل على ابنته فاطمة وقبل رأسها
ونحرها وقال أين ابن عمك قالت في المسجد فدخل رسول الله فوجد رداءه قد سقط عن ظهره وخلص التراب إلى ظهره فجعل يمسح عن ظهره التراب ويقول اجلس
يا أبا تراب مرتين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول هذا الحديث صحيح وهو من تلطف النبي لأمير المؤمنين وإظهار المحبة له ولا يثبت به نص انتهى **وأقول**
عد الفضائل التامة أيضا من جملة المقاصد لولا أن هذا من الفضائل والمناقب عليه لما اشتهر كنيته بها وافتخاره به ولنعم ما قال الخاقاني رحمه الله نظم
چندانکه بوتراب بود زانکه آستان ناقها نابست زین رو که برای مشکل درن کشتی الهی نبی شود جمع زمین رازبینست تن ما نثر در
اوست عطاری که در جهان سند مشک سرشت کوی خدا اند دهر نیست به بیش خیمه لحوا قبت عز لسند کوی فرو کا **قال المصنف** رفع الله درجته
الثالث والعشرون روى الجمهور من عدة طرق أن رسول الله صعد عليا حتى كسر الأصنام من فوق الكعبة وأنه لا يجوز على الصراط إلا من كان معه كتاب بولاية
علي بن أبي طالب وأنه ردت الشمس عليه مرتين [illegible] حيث كان النبي نائما على حجره وحاله [illegible] على العصر فردت له وإنما أنزل الله سبحانه
عليه من [illegible] ما افترض من الصلاة ونحو قبل النبي وأن مناديا من السماء نادى يوم أحد لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي وروي أنه نادى بها أيضا
يوم بدر أيضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول ما ذكر من الأشياء بعضه منكر منها أن النداء يوم بدر بأن لا سيف إلا ذو الفقار من المنكرات لأن ذا الفقار
كان سيف منبه بن الحجاج من أشراف قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المسمى بذي الفقار لرسول الله مكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكان عدو
المؤمنين فكيف يجوز أن ينادي منادي السماء أن لا سيف إلا ذو الفقار نعم هذا مطابق لمذهبه فإنه يدعي أن قتل أصحاب محمد وأحب قتلهم [illegible]
أن المنادي يوم بدر نادى بذكر منقبة ذي الفقار وهو بيد الكفار وهذا الشيعي ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ ومدار أمره ذكر المنكرات المجهولة
ولا يبالي التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى **وأقول** أراد رواية النداء بقول لا فتى إلا علي لا سيف إلا ذو الفقار في يوم أحد المتأخر عن يوم بدر
فهو مذكور في حديث المناشدة التي رواها المصنف قدس سره عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدارقطني أيضا على ما نقله ابن حجر في صواعقه
عند ذكر مناشدة علي بالفضيلة الحاصلة له من الله تعالى في يوم الشورى وقد روي في كشف الغمة عن [illegible] بكر وعن عكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر
روايات المنادي في يوم أحد أن هذه المنادات مما قد نقلها الرواة وتداولها الأخبار ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير
ولهذا أيضا لم يقدر الناصب على إنكاره وأنهم ما أنشد حسان في ذلك اليوم تنبيها على صحة وقوع هذه المنادات إنشاده شعر جبريل نادى معلنا
والنقع ليس بمنجلي والخيل تعثر بالجماجم والدماء والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذه المنزلة [illegible] لا سيف إلا ذو الفقار
ولا فتى إلا علي وقال الحميري [illegible] يوم أحد صالح والمشركين تأخذ الأرماح إذ جاء جبرئيل فنادى معلنا في المسلمين وأسمع الأفراد لا سيف
إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي [illegible] والمبارزة [illegible] يوم بدر [illegible] ولهذا ذكرها المصنف [illegible] على سبيل
دون الاحتجاج ومع هذا إنكاره [illegible] وما ذكره الناصب في وجه الإنكار من تسميته سيف منبه بن الحجاج [illegible]

على تقدير تسليم صحة الاخبار التي ... من ... بما ذكره ... وكفى الله المؤمنين القتال ... على النفار
واحد احد في سيف ابن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ... كونه ما روي ... السيف ... علي ... ناصر ... يوم بدر ... النبي
وقتل ابن ... في ... ذلك اليوم هو علي كما ذكره في كتب ... جملة الفضل ... رواه العامة والخاصة معا ... الذين ... علي ...
من المشركين ... وفيما نقلوا من ذلك كان ممن ... في ... العدد ... في ستة ... ابن الحجاج العاص بن منبه ... نفعل
مبهما ... قبل ... ثم ... سيفه ... علي واشتغل بعد بقتل باقي الكفار ... لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار ... هذا
المعنى قول ... النفع ليس ... ولا يخفى ان كون علي قاتل ابن الحجاج ... مستعمل سيفه في قتل ... ذلك ... على ... المدح الشأن
العلي الاعلا ... واما قول الناصب ان قتل اصحاب محمد ... عند ... واجب ... ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذي ... على ما ... من ...
قتل الكفار المنافقين ... المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي ... ولا يخفى ... ذلك ... الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي
في تواريخ ... ان يوم قتل ... سمعوا مناديا من السماء ينادي ايها الكفار واقتلوا الفجار ... ان ذا الفقار ... من السماء وقد اشار اليه
ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وجبرئيل ... من الصلاة لا علي ... فلبس ... بعد ... بعظم
ولا اللات ... وقال المولوي ... في بعض مدائحه نظم حضرت شاهي كه ... ذو الفقار ...
تيغ على ... وقد انكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء الري المعاصرين للشيخ الاجل عبد الجليل
الرازي من الامامية فاجاب الشيخ عنه بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي في انكاره لهذا مع ما يذكره من اصحابه في ... ومجالسهم عند وصف درة
عمر انه كان من جلد ... ويقولون تارة انه كان من جلد كبش ابراهيم واخرى انه كان من جلد غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك
في الوقت من السنين الى ... ان يتخذ منه درة عمر فان كان هذا جائزا فالحري بالجواز ان يكون السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون
الكفر والبدعة ويشيد به قواعد الدين والملة قد انزله الله تعالى الى المصطفى ليستعمله المرتضى وافهم ... الباب ... ذكر ذلك ... انكار هذا.
وقد علم بما قررناه ان المنكر هو الناصب المنكر السفيه لقصور الجاهل بالاحاديث ... والذي من غاية تورطه في انكار ... المنكر
من عبر ولم يعقل معنى النامض مدة تحصيله ... والله الموفق **قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون** في الجمع بين الصحاح الستة
عن النبي صلعم قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور قال عليه الصلوة والسلام لعمار ستكون في امتي بعدي هنات واختلاف حتى
يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويتبرء بعضهم من بعض يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لن يدليك
في ردى ولن يخرجك من هدى يا عمار من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيمة وشاحين من در ومن تقلد سيفا اعان به عدو
علي قلده يوم القيمة وشاحين من نار فاذا ابيت لك فعليك بهذا الذي عن يميني يعني عليا وان سلك الناس كلهم واديا وسلك علي واديا فاسلك
واديا سلكه علي وخل الناس يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى اخطب ...
من الجمهور من عدة طرق عن عائشة ان رسول الله قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح
في الصحاح ان رسول الله قال لعمار ويح عمار تقتله الفئة الباغية وباقي ما ذكره ان صح دل على ان عليا كان مع الحق اينما دار وهذا شيء لا ارتياب فيه
حتى يحتاج الى دليل بل هذا دليل على حقيقة الخلفاء لان الحق كان مع علي وعلي كان معهم حيث تابعهم وناصحهم فثبت من هذا خلافة الخلفاء وانها
كانت حقا صحيحا واما من خالف عليا من البغاة فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل ولا شك في هذا انتهى
اقول لا يخفى ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته ووجوب الاقتداء به لان النبي لا يجوز ان يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي ووقوع القبيح عن
عنه لانه اذا وقع كان لا محالة كذبا ولا يجوز عليه ذلك اما قوله صلعم في الخبر لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية
فيجب ان يكون الحق والقرآن مع علي لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقرآن لا ينفكان عنه ابدا ثبتت امامته وبطلت امامة من خالفه واما ما ذكره
الناصب ان عليا كان مع الخلفاء الثلثة وتابعهم وناصحهم فلا نسلم الا ولا ان لا يعني كونه معهم في سكون المدينة ونحو المتابعة الاجازة
والمماشاة في الظاهر والا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال للاخفاء وفي الشناعة بمرتبة لا ينبغي على الاذى
كما سبق وسيجيء انشاء الله تعالى واما النصيحة فمسلمة لكن لامور الدين في انتظام احوال المسلمين لا لاجل ترويج خلافتهم وتنظيم اسباب شوكتهم وجلالتهم
وهذه النصيحة منه عم كانت شاملة لكافتهم **قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون** روى احمد بن حنبل في مسنده ان
النبي صلعم اخذ بيد الحسن والحسين عم وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وفيه عن جابر قال قال رسول الله
يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي ... انا وانت من شجرة انا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها
ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم ... عن زيد بن ارقم
قال قام فينا رسول الله خطيبا بماء يدعى خما بين مكة والمدينة ... ثم قال ... ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما

كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
وروى الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت وهو الثقة المأمون عند الجمهور باسناده قال رسول الله فاطمة مهجة قلبي وابناها
ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وعد الثعلبي في تفسير
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسناده الى ابي سعيد الخدري عن رسول الله قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لم يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين
الصحيحين انما انا بشر يوشك ان يأتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها الوصية
بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين لا قول بعدم
وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرناء القرآن يدل
على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ طرق السنة ولهذا نعتقد من اعمالهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو
بالنص في خلافتهم بعد رسول الله ومراد النبي توصية الامة بحفظ القرآن ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا امر لا نزاع فيه انتهى **واقول**
وجه الاستدلال بالاحاديث المذكورة ان النبي جعل درجة من احب عترته الطاهرة وتمسك بهم من شيعتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك بهم والاخذ عنهم وجعل
المتمسك بهم وبالكتاب معصوما عن الضلال ولم يتم دليل من امة او حديث متفق عليه يدل على شيء من معاني هذه الاحاديث في شأن الخلفاء الثلاثة وعلى وجوب التمسك
والاخذ بواحد منهم ولهذا اعترفوا ولياهم بعدم النص على شأن ابي بكر فعولوا في اثبات خلافته بالاجماع بعض الامة له كما مر ولو كان شيء من هذه الاحاديث
موجودا في شأن ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بما لا دلالة له على مطلبه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من اتصف بالصفات المذكورة
وامر النبي بالتمسك بعروة هدايتهم والاخذ بالاهتداء بهم يكون اصلح بامامة الامة وحفظ الحوزة من غيره ومن تعسفات الناصب حمل قوله ان اخذتم بهما لن
تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يلتفت الى معرفة اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة ان يقال ان اخذتم منهما او عنهما وحاصل المؤاخذة ان معنى الاخذ
بهما في العرف واللغة التشبث بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يغفل بلفظ التمسك الصريح فيما ذكرناه مع كونه مرادفا
للاخذ اللهم الا ان يأخذ بيده بل المكابرة وسوء الصنيع كما هو عادته الفاجرة **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والعشرون** في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله في بيتي فاتت فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن
والحسين وكان تحته كساء خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى
بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت راسي البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى
خير وقد روي نحو هذا المعنى من صحيح ابي داود وموطأ مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان الامة اختلفوا فيها
انها فيمن نزلت وظاهر القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي وان صح النقل عن الصحاح فكانت نازلة في آل العبا وهي من فضائلهم ولا يدل على النص
بالامامة انتهى **واقول** قد مر ان خلاف المخالفين في ذلك للخلف باطل وقوله ان صح في النقل الخ على طريقة الفرض والاحتمال لا وجه له لانه قد ظهر منه في
بعض المواضع الذي حكم على بعض ما ذكره المصنف من احاديث المسند بانه ليس فيه ان المسند كان موجودا عنده حال تأليفه هذا وكذا الصحيحان وجل الصحاح
فيها فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجده كان ينبغي ان ينفي كونه منها وبهذا يعلم ان كلا من الجزم والاحتمال الصادر منه في امثال هذا المقام انما كان رجما بالغيب
من غير ان يحقق ذلك عن مظانه لعجزه عن دفع كلام المصنف وبرهانه واما ما ذكره من انه لا يدل على النص في الامامة ففيه انه نص في العصمة والافضلية المستدعيتين
للنص بالامامة ولو نزلنا فنقول انه دل على فضيلة اذا اجتمع مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية لمن ثبت حصر جميع الفضيلة فيه
دون غيره فيستلزم افضليته عنه قطعا **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع والعشرون** في مسند احمد بن حنبل قال رسول الله النجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض ورواه صدر الائمة موفق بن احمد المكي وفي مسند احمد قال رسول الله
اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري واشركه في امري انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث
المذكور قبل وهو انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومراد موسى في قوله واشركه في امري الاشتراك في امر النبوة ودعوة فرعون
وهذا لا يصح هنا لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار والحروب وتبليغ العلم انتهى **واقول** لا يخفى على ذي مسكة ان مشاركة
هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون في نصيبه من النبوة بطريق النبوة ليلزم ان يكون تصرف علي بعد النبي
بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك وانما المسلم الاستقلال في حصة نفسه فليجز ان يكون بعد موت الشريك
متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون نبي الله وخليفة موسى كليم الله
كما دل عليه القرآن العزيز وايضا لو كان قيام هرون على امر الخلافة باستقلال النبوة فلماذا وقع قوله اخلفني ولماذا ذكر وقوع لفظ الوزير في شأن هرون ووضح
الكلام وانقدح المرام ان المستفاد من الحديث المستثنى منه منزلة النبوة بل الاخوة النسبية يقتضي تحقق التصرف والتدبير ولاية امر المؤمنين كما كان هرون

الا انه فيما امير المومنين منفك عن منصب النبوة وقد كانت منحصرة بالنبوة فقط كما يفهم من نفس كلام هذا الناصب هاهنا واضحا في غير هذا المقال والحال
انهم كانوا اهله الفرقان العزيز فلما انتفت النبوة في امير المومنين فلا بد ان يكون هذا النص مختصا بالخلافة فقوله وهذا لا يصح هنا لما اراد
ان نصرته بمعونته ونحو ذلك لا يصح الا بتشبيه من النبوة وظاهر انه ليس كذلك وان اراد انه قد يحتسب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفاء عند انتفاء
النبوة كما في امير المومنين بل لا بد ان يكون امير المومنين صاحب الولاية في حيوة النبي ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب النبوة
مع ثبوته نفي بعض النبوة والولاية كاملة وعدم كونه نبيا يقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن التامل قال المصنف رفع الله درجته

الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري في موضع من طرق عن جابر وابن عيينة قال رسول الله لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر
خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي لا يزال الاسلام عزيزا الى اثني عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى
تقوم الساعة ويكون عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر السدي في تفسيره وهو من علماء
الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله تعالى الى ابرهيم الخليل فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي التهامي
يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنى عشر عظيما وجاعل
ذريته عدد نجوم السماء وقد دلت هذه الاخبار على امامة اثنى عشر من ذرية محمد ولا قائل بالحصر الا الامامية في المعصومين والاخبار في ذلك
اكثر من ان يحصى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر من الاحاديث الواردة في شان اثنى عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح
من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن ان يكون احد من سلسلة الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم
الاسناد يزعم ان ابن عيينة وجابر متقابلان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثنى عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد
رسول الله وكان اثنى عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعد ما وقع الفتن والحوادث فيكون المعنى ان امر الدين عزيز في مدة خلافة اثنى
عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عدد صلحاء الخلفاء من قريش اثنى عشر وهم الخلفاء الراشدون وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز
وخمسة اخر من خلفاء بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثنى عشر فان اريد بالخلافة وراثة
العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل بل يحسن وان اريد به الزعامة الكبرى والايالة
العظمى فهذا امر لا يصح لان من اثنى عشر اثنين كانا صاحب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن والباقون لم يتصدوا للزعامة الكبرى ولو قالت
الشيعة انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق وظاهر ان المراد بالحديث
ان يكونوا خلفاء قائمين بالزعامة والولاية والا فما الفائدة في خلافتهم في اقامة الدين وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الاحاديث
الاحاديث واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شان علي فقد علمت ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينها
وبين المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمت انه لا يدل على النص فلم يثبت بشيء منها ما اورده مدعا في فائدة في نقله والاخبار في ذلك اكثر
من ان يحصى انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابر وابن عيينة ليسا متقابلين
في الرواية مردود بان المصنف لم يجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيين ناقلين عن النبي كما توهمه الناصب بل من حيث انهما سلسلة الرواة
في الحديث يعني ان الحديث الذي روي عن ابن عيينة منقطع ينتهي السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل ينتهي السلسلة اليه واما ثانيا
فلان ما ذكره اولا في تاويل الحديث موافقا لبعض اكابر المكابرين من سلافهم مما لا يرضى به المؤمن العاقل الذي معرفته وشعور فيستلزم
الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معوية الباغي العادي وحجوته يزيد الحجر الغاوي القاتل للحسين الواضع للسيف في اهل المدينة من الصحابة
والتابعين والامر بسبي نسائهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد المرمد للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء والائمة الذين يكون
الاسلام بهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم ويستغرب الناصب فيما سبق من مطاعن معوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام
والملوك في زعمهم لا يخلون من المطاعن فكيف يتمشى هذا التاويل عند الناصب ومن وافقه في الاعتراف بما ذكر وايضا يلزم ان يكون الاحكام
المنوطة على اراء خلفاء الدين خصوصا عند الشافعي معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره
ثانيا في التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء اصحاب الجمل وبقية اهل البغي والمجاهرين
بعداوة اهل البيت وقد اتضح لصاحب الاستيعاب انه كانت خلال لا يصلح معها للخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيء الخلق حسودا كثير
الخلاف اخرج محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطائف وقال علي بن ابي طالب ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشا عبد الله ابنه
ومع ظهور بغيه وعدم توبته لم يلحقه النداء عن الله الصلاة وكان مصرا على عداوة اهل البيت حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام
خلافته الباطلة كان يخطب لا يصلي على النبي فقيل له في ذلك فقال ان له اهيل سوء اذا ذكرته اشرأبوا وشمخوا بانوفهم وايضا يلزم خلو
الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين فما بعد تمام الاثنى عشر منهم عن الخليفة والامام واما رابعا فلان ما ذكره من التردد بكد
عن السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي وغلبتهم انما يكون

بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب
عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمن في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان علي ع في زمن تغلب الثلثة
خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة واماما
بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي ص في شان السبطين ع ابناي هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الغمة رح ولا يقدح في
مواذاة كونهم ع منعوا الخلافة والمنصب الذي اختارهم الله تع له واستبد غيرهم به انه لم يقدح في نبوة الانبياء تكذيب من كذب بهم ولا وقع
الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم تقبيح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من عاندهم ونصب لهم العداوة وجاهرهم بالعصيان
وقد قال علي ع وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رض والله لو ضربونا
حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب خلفنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفا بالفعل
بل بالقوة الخ مغلطة لا يغتر بها سوى البله والصبيان واما قوله فما الفائدة في خلافتهم فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في تجريده
بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لا تخلو
الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة فمفسدة عدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف في امور
الخلق راجع اليهم فان الحسين ع كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا النار بالحقائه فهو ابن بنت النبي
كما ان زكريا ويحيى كانا لطفين من الله تع الى الخلق واختار الخلق في قتلهم الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح ع وغيره من الانبياء والائمة ع ولقد ظهر بما قررنا بحمد الله تع ان الاحاديث المذكورة نص في
الائمة الاثني عشر من اهل البيت ع وان التاويلات التي ارتكبها اهل العناد البعيدة عن الاعتبار غير مناسبة لاهل الانصاف فالمنازع في
ذلك مكابر عادل عن الصواب غير مستحق للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من الايات والاحاديث التي ذكرها المص واراد بها الاستدلال على
وجود النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا اه مردود بما مر مرارا من ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهم
الناصب وبنى عليه مراتب الكلام بل هي اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع الفضائل لا يتحقق مجموعها في غير علي ع وقد دلت
الايات والاحاديث المذكورة على تلك المدعيات على سبيل التوزيع كما بيناه في مواضعها فحكمه بعدم النسبة والمناسبة انما نشأ من عدم تنبهه
لفهم مقاصد المص او تجاهله عنه تلبيسا وتجاهلا على العوام وتمويها على اضعاف من ابنائها من الهوام **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث**
الخامس في ذكر بعض الفضائل التي تقتضي وجوب امامة امير المؤمنين ع هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى
ابن عباس قال قال رسول الله ص لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب ع فمن يقول عنه ص
مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله ص ان الله جعل لاخي علي فضائل
لا تحصى كثرة من ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم تزل الملائكة
تستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضائله
غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه
وقد ذكر في كتاب كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين ع ان الفضائل اما قبل الولادة او بعدها مثل ما روى اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود
قال قال رسول الله ص لما ان خلق الله تع ادم ونفخ فيه من روحه عطس ادم فقال الحمد لله فاوحى الله تع حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان اريد
ان اخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكونان مني قال نعم يا ادم ارفع راسك وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد
نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكى وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت
بعزتي ان ادخل النار من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا ينكر مؤمن فضائل علي بن ابي طالب ع
ولا فضائل اكابر اصحاب الخلفاء فان النبي ص قد خص كل واحد منهم بالفضائل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما ان الرجل
يذكر فضائل امير المؤمنين من كتب صحاحنا كذلك كل على حسب مراده يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن يشترط في ذكر
الفضائل ان يكون في الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمد بهم الناس ويكون اصحابه قول مقبول ويعرفون سقيم الاخبار من صحيحها وجيدها
من رديها او مقبولها من مردودها فان الممارس لفن الحديث المبالغ في التتبع والاقتفاء لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر
والشاذ معلوم قاموس موسوم بوسم النكر والشذوذ لانها غير لائقة لوزنه مثل هذه الاحاديث والاخبار التي يرويها عن اخطب خوارزم تنبئ
النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى النبي ص في فضائل علي ع بقوله لو ان
الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب ع لا يخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا ليس من كلام

ولينصف المنصف المتدين في معرفة الاخبار ان من شان الرسول ص ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوضح الخرافات
فل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضائل لا يوجد اصلا في كلام النبي ص ومحال ان يحكم المحدث ان
النبي ص تكلم بلفظ الفضائل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب والمحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوع واكثر ما ذكر في
مناقب الخوارزمي موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان لو عاصي الله ان اطاع
عليا فهو من اهل النجاة والمطيع لو ان عصى عليا فهو من اهل النار فهذا نجزم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لمحكم الشرع فان عليا عبد من
عباد الله وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا ريب في هذا الحد من المومنين
محمد ص لا يمكن ان يدعي فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى ان من
اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي لا اعتداد بهذا النقل ولا اعتبار
ثم ان كل ما يذكره من هذه الفضائل وان صح فانه لا يدل على وجوب امامته كما لا يخفى انتهى **واقول** لا يخفى على من تورع عن ترجيح العوام
في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام **اما اولا** فلان قوله كان كل على حسب مرادهم يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الزهد
مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضائل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شان الاصحاب الذي وقع النزاع فيهم بين الفريقين غيرهم عند
الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع انها معارضة بما ذكرها من نقائصهم ومطاعنهم كما
سيجيء واذا تعارضا تساقطا **واما ثانيا** فلان قوله ولكن نشترط في ذكر الفضائل انه روى من الصحاح المعتبرة مدفوع بان الصحاح المعتبرة
لا ينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من اصح الصحاح عما عداهما وكيف يمكن الحكم بنفي
اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية عما اورداه
في كتابيهما ومن البين انهم علموا ان الاحاديث التي جمعها هذا الرجلان في كتابيهما بعد مائة سنة مما دل استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من
الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثر منها في صحاحهم الست المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم
الاندلسي وايضا انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحاح الاخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في سائر
كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري مشتمل على اربعة آلاف حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث
وقس على هذا مسلم وغيره جمعا وحفظا مع تداخل الحديث في جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما
استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بانهما لم يستوعباه وانما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله لا انه يحصر جميع
مسائله انتهى وهل يجوز المسلم الذي آمن بما جاء به الرسول ص من السنة خصوصا العلماء المجتهدين ان يتركوا ما تتبع مائة الف حديث من صحاح احاديث
النبي ص بل الصحابة لان ينحصروا في تحقيق العقائد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة آلاف حديث وضعفها مع ظهور عدم وفائها
بعشر عشير من احكام المكلفين ويحكموا بعدم اعتبار غيرها مما ذكر في جامع اخر من كتب اهل السنة ويعدلوا عن ذلك الى التمسك بالقياس والاستحسان
الذي هما من جملة التبسط على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث اخلا بشرطهما فيها منها كتاب الحاكم ابو عبد الله
الضبي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري
ونسبه في بحث الفقه من كتاب المحلى الى الرواية عمن يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على عينيهما من فضلهم الناصب على اصحابها وبعد نمرحا
الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارضا الخذلان والنصرة وايضا ان ما نقله الكرماني في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل و
الجرح لرجال البخاري قال الحافظ ابو الوليد سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عنده ثم فزاد
منه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر ونقلوا حتى ما اقتضا ارائهم حيث قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد محمد بن احمد الهروي
حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه
مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا
القول ان رواية ابي اسحق ورواية ابي محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب
ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة ورقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينهما
احاديث انتهى على ان الرجلان كما كانا احفظ اهل زمانهما كذلك كانا احمقهم فان الحماقة قلما ينفك عن صاحب الحفظ الكثير لعدم اجتماع
الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المعاتبة الجارية بين الفاضل
التفتازاني وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ان شيئين لا يجتمعان الانسانية والخراسانية فكتب في جوابه شيئان
لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب روح الروح الى ابي بكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله
شعر لو الفرس العشواء في بخارا لصار فيها يطبعها حمارا فلم تر مثلها عيني كنيفا سواها ام الشرق دارا ومن ناله نعم مسخ من مسخ من

الا م بصورة البقرة والحمار ومنع من مسح من اهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهند ان صاحب تفسير المدارك كشف
المنار في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقائق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارا فقد منع وجهه الى وجه الحمار وكان يتعقب
لاجل ذلك كانوا ينقلون في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الان وتفصيلا من فتواه في مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية
في فقه الحنفية حيث قال واذا شرب صبيا من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا حرمة بين الادمي والبهائم لان الحرمة لا يكون الا بعد شبهة
والبهيمة لا يتصور ان يكون اما للادمي ولا دا ولا كذا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول بثبت حرمة الرضاع وانه دخل في
بخارى في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هنالك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي عن هذه المسئلة اذا رضع
صبيا بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكر في باب الانساب من الغاية
للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد بن الجزري الشافعي ان ابا مسعود وعقبة بن عمرو البدري لم يشهد بدرا في قول
الجمهور وان عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا بعين ماء بها فقد وقع لكثير من اهل الحديث من ذلك وهم انتهى ولا
يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يقود الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود شهد بدرا وقد تقرر عند القوم
ان اهل بدر كلهم عادل فيعد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما ترى ولقد ظهر بما نقلنا ان رياسة البخاري وتصدره على
السامع والقاري انما كان مصدر البلاء استحقا . ونرى تشبثوا بشؤم الاتفاق من اهل النفاق واما مسلم بن الحجاج القشيري فيعلم حاله اولا
من تحقيق حال طائفته فانهم من مشهوري العرب وارذالهم كما ينبئ عنه اسمهم ولهذا قد انحرفوا عن علي بن ابي طالب وانضموا الى معوية وكانوا
ناصبية مبغضين لعلي وشيعته لا يطيقون لذكره فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك بابا الاسود الدؤلي رحمه الله حين ما ابتلى بالنزول في
جوارهم بالبصرة وقالوا له حتى متى تقول من علي فاجابهم بقوله شعر يقول الارذلون بنو قشير طوال الدهر لا تنسى عليا احب محمدا حبا
شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هوى اعطيته منذ استدارت رحى الاسلام لم يعدل هويا احبهم كحب الله حتى اجئ اذا بعثت على هويا
فان يك حبهم رشدا اصبه ولم اك مخطيا ان كان غيا قالوا له شككت قال فقد شك الله تعجبت قال انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
اي ان الترديد والتشكيك قد يكون للابهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روي انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة
تكون طول بقائهم احب الي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لاجل ان كل امر انتم ارتكبتموه علمت انه محض ضلال وخطاء فاجتنبته وكل
امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وايضا قد اشتمل الكتابان واشتمالهما على روايات ابي هريرة وابن عمر وانس وامثالهم
من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق الذين ردهم ابو حنيفة لخباثتهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي
في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة المصراة من رسالته المعمولة لمذهب الشافعي
ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد
المائة في المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي رزين قال خرج الينا ابو هريرة فضرب يده على جبهته وقال الا انكم تحدثون علي اني
اكذب على رسول الله الخبر وروي في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله امر بقتل
الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي هريرة زرعا وروي في الحديث
الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يروي عن النبي من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا
ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق امراته والذي تقاعد عن بيعة امير المؤمنين ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج فطرقه ليلا
وقال هات يدك ابايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله يقول من مات وليس عليه بيعة امام مات ميتة جاهلية فانكر عليه الحجاج
مع كفره وعتوه وقال له يا امس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب وانت اليوم تاتيني تسئلني البيعة لعبد الملك بن مروان بكفر الغلام فيعرفوه
لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من تلومه بيعة يزيد معوية مما يتعجب منه العاقل فما كان علي بن ابي طالب وعلياء او احد
بني هاشم يحرون محرى يزيد في ان يبايعه ان هذا من لطائف واما انس بن مالك فهو الذي استشهده علي بن ابي طالب في كل شيء كان قد
من النبي في صنائع علي فلم يشهد فدعا عليه فاصابه برص وقس على ذلك ما ذكر فيهما من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن
الخطاب ولقن الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا روايات ابي موسى الاشعري مقيم الفتنة مضل الامة الذي اخبر النبي انه امام
الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر وضربه بين يدي عثمن على راسه بمحجنه فشجه وقال له يا ابن اليهودية فسلك سبيلكم
في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية
جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا واصحابه كما ذكره سبط الجوزي وغيره ومع هذا هو من اهل القوم
وراوي سطر من احاديثهم وكان من حجته في البغي انه قال امرني رسول الله ان اطيع ابي فليسطر العاقل الى هذا الثقة الذي روى البخاري ومسلم
وابو داود عنه وعن ابيه في صحاحهم فليتامل فيما اخرج ابو داود عن ابيه في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود قال عمرو بن العاص ان النبي

من بايع اماما فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء اخر ينازعه فاضربوا رقبة الاخر قال فقلت له انت سمعت هذا
الحديث من رسول الله صلى الله عليه وآله قال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت ان ابن عمك معاوية يأمرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله
اخرجه مسلم وزاد ان يأكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال
اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية ابيه وذكر مثل ذلك صاحب جامع الاصول في باب الفتن عن عبد الله نفسه بعينه فقال
قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال
كنا في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء
اخر ينازعه فاضربوا عنق الاخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت انشدك الله انت سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وآله فاهوى الى اذنيه وقلبه
بيديه وقال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ان ابن عمك معوية يأمرنا ان نأكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول
يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما
قال فسكت عني ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله انتهى فهل كان حريا على طاعته حتى اطاع اباه وامامه معوية في ذلك معصية
فيجب عليه فيها عصيان ابيه وامامه كما سمرة بن جندب الذي نقل في شأنه الشيخ عبد الحميد ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة
عن ابي جعفر الاسكافي المشهور ان معوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الاية نزلت في علي عليه السلام ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان
الاية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد فلم يقبل فبذل له
ثلثمائة فلم يقبل فبذل له اربعمائة فقبل الى غير ذلك وبالجملة انما اعتبر المتأخرون من اهل السنة هذين الاحمقين المقتصرين على حفظ
الفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث كالنسائي والترمذي وابي داود وابن حبان وغيرهم لما علموا فيهم الغلو في النصب والانحراف عن
اهل البيت عليهم السلام والتقليل في نقل مناقبهم وفي مطاعن بنيهم وعدوا بالنسبة الى غيرهما من المحدثين فالانصاف اشتراط شرط اخر وهو ان يعتبر في مقام
النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من الاحاديث المذكورة في كتب الحديث مطلقا وترك التكلف لتسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره والعدول
عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الاخبار الذي نقلها المصنف عن اخطب خوارزم اثر النكر والوضع
ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شأن الراوي وعلو منزلته في علم الحديث عن ان يذكر الموضوع في مناقب مثل علي عليه السلام
بل لو لم يمنعه التقوى لا يخفى فضائله المتواترة كما اخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير علماء اهل السنة انه يضع الحديث في
علي عليه السلام وقد اكثر القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مضمون هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويرفع توهم نكارته فقال العوني شعرا ولو كانت
الاجام كل باسرها تقطع اقلاما وتبرى وتحصر وكانت سماء الله والارض كاغذ وكانت بامر الله تطوى وتنشر وكان جميع الانس والجن يكتبوا
وكان مداد القوم سبعة ابحر لكلت بايديهم وحار مدادهم ولم يأتوا عشر العشر من فضل حيدر وعوتب المتنبي في ترك ذكر المناقب فقال شعر
وتركت مدحي للوصي تعمدا اذ كان نورا مستطيلا شاملا واذا استطال الشيء قام مقامه وكذا صفات الشمس تذهب باطلا ثم قال شعر
فلو كانت سماء الله صحفا ونبت الارض اقلاما لباري فبحر المداد يغنين مدا واملاك الخلق تكتب باقتداري لما كتبوا الفضائل في علي
بحد بعلوه ولا انقضا ومنشأ انكار الناصب لهذا الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله بحال الخطيب خوارزم وهو موفق بن احمد
المكي ثم الخوارزمي من اكابر حفاظ الحديث ومشايخهم وقصره النظر على ما في كتابي البخاري ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطأ
مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع ان كتب المتأخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر
وغيره مشتمل على النقل عنها في مناقب الخلفاء ولا ريب في ان من نبذ كتب المتقدمين وراء ظهره اذا ورد عليه شيء من احاديثها استبعده
واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره في زماننا عن بعض الفقراء والمبتدئين في التحصيل وذلك
انا حين كنا مشتغلا في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق النحرير
العلامة عبد الواحد علي الشوشتري روح الله روحه اذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة
الرسالة الالفية في الفقه على بعض المدرسين ولما كان في ظنه ان الكتاب منحصر في الالفية وان كل الطلبة في كل مجلس درس انما يقرؤن ذلك
انما يقرؤن كل يوم القدر الذي هو يقرؤها عند استاذه فجاء كان بقصد الاستفادة درسه في ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة
كتاب المطول وتقرير الشيخ النحرير ولم ير لهما ارتباطا وموافقة مع عبارات رسالة الالفية خصوصا بالقدر الذي قرء منها صباح ذلك اليوم
عند استاذه حصل له الملال وساء الظن بما كان في ايدي طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا للجماعة الطلبة بان كل كتابكم
غلط فليصحح قليلا ولا يبلكم كثيرا واما رابعا فلان ما جعله امارة على وضع الحديث من المبالغة لو اعتبر منه ففيه معارض بالمبالغة الواقعة
فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل ابي بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني جبرئيل

انّ فضلت يا جبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر بن الخطاب مثل ما لبث نوح في قومه ما انقضت فضائل عمر وان عمر حسنة
واحدة من حسنات ابي بكر انتهى فبالمعارضة انه اذا كان فضل فضائل عمر المتنابه انه لو قضا سلان ابن حجر في هذا الحديث على التسليم
مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابي بكر فاذا نظر الى باقي الحسنات الحاصلة لابي بكر من الذوات الداخلة تحت مرتبته كعائشة وعثمان
وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد وسعد ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابي هريرة وامثالهم
ومن الافعال الصادرة عنه كغصبه الخلافة ثم جعلها عند وفاته لعمر ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلام
ومنعه خمس آل محمد وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك يحاسبك كونه المقتدى في مطاعنه كان عدد فضائله كتضعيف بيوت الشطرنج من قبل ان لا انفاد على
ولحصا الجن والانس كما لا يخفى **واما خامسا** فلان ما ذكره من ان المذكور في الآية وصف الخالق دون المخلوق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى على
الظهور ان المذكور فيها ليس نفاد الرب تعالى بل الكلمات وامير المؤمنين من جملة كلماته تعالى كما صرح في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وايضا قد
صح انه ع قال عند رفع بغاة صفين مصاحفهم على رؤس الرماح ان هذا قرآن صامت وانا قرآن ناطق ولم ينكر منه ذلك احد لان هذا كان هو
القرآن وكلمة الله تعالى حقيقة او في مرتبته فصح ان يقول النبي في شانه مثل ما قال الله تعالى في شان سائر كلماته التامات **واما سادسا** فلان ربما
احوالى ببعض وقوع لفظ الفضائل في كلام النبي وحكمه بكونه منحولا محدثا انما هو شيء تولد منه انكار الفضائل امير المؤمنين واصوار الى النصب
الخروج عن ربقة الاسلام لما تلوا عليك من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظة الفضائل فما يحمل له الا النصب لعا وترسخ الكفر والنفاق
والدال على ما ذكر صاعدم وقوع لفظ الفضائل في حديث آخر من كلام النبي غيرها وقع في شان امير المؤمنين لما صح ان يحمل ايراد على
عدم تكلمه به اصلا كما زعمه الناصبي لان وجه الاقتصار على ذلك فيه لما لم يكن لغير علي من اصحاب النبي فضائل كثيرة يعبر عنه بصيغة الجمع
لاجرم لم يقع هذا اللفظ منه الا في مقام اظهار فضائل علي وكانه اشار الى سر ذلك ابن صنيع الدين عبد العزيز ابن السرايا الحارثي في مدحه قال
شعر جمعت في صفاتك الاضداد فلهذا عزت لك الانداد ... زاهد حاكم حليم شجاع فاتك ناسك فقير جواد شيم ما جمعن في بشر قط ولا
حاز مثلهن العباد خلق يخجل النسيم من اللطف وباس يذوب منه الجماد فقرت بفضلك الحسنا ان يكذب بها الاعدا
هذا كذب من قبل قوم لوط وعاد انت سر النبي والصنو وابن العم والصهر والاخ المستجاد لو رأى مثلك النبي لآخاه والا فاخطأ الانتقاد بكم
واهل البيت ولم يلف لكم خاتمه ساعو ابزاد كنت نفساله وعرسك وابناك لديه والنساء والاولاد جل معناك ان يحيط به الشعر ويحصي صفاتك
النقاد **واما سابعا** فلان حكمه بان اكثر ما ذكر من مناقب الخوارزمي موضوعا تحكم محض وتعصب مجرد لا يلتفت اليه لما اشتهر في اصول الحديث
قال البزدوي الحنفي في اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاولى الاولى
فلو وجب الرد بمطلق الطعن ابطلت السنن الا يرى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح
اصول البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت ومنكر او فلان متروك الحديث وذاهب الحديث ومجروح او ليس لا يقبل من غير ذكر
سبب الطعن انتهى وذكر في المستحق شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذلك ان يقول انه ضعيف او غير مقبول او غير سوا
الرواية انتهى اقول واذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصبي المطعون
الذي لم يركب الاحاديث الاعتدادية بها هذا التاليف الذي يبنيها عليه بالجهل والتعنيف والله يحق الحق ويبطل الباطل بيمناته انه
واما ثامنا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له ادنى مناسبة ليس
الكلام ودلالتها على المقصود والمرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام لو اطاع عن العبد بطاعة احدكم بطاعة علي كان يستحق للنار بسبب اخلال
هذا الحكم الواحد ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روي عن ابن عباس في جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله اوصني فقال عليك بمودة
علي بن ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب علي بن ابي طالب وهو تعالى اعلم فان جاء بولايته قبل عمله
على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يسأله عن شيء ثم امر به الى النار والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولا سيما فيه ومن المعلوم ان الشهادتين ترد
غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به الذي من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة والخوارج وان كانوا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار
بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين ولبس منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين وقد اشار الخليفة
الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر قسما بمكة والحطيم وزمزم والراقصات وسعيهن الى منى بغض الوصي علامة مكتوبة كتبت
على جبهة اولاد الزنا من لم يوال في البرية حيدرا سيان عند الله صلى او زنى وقال الآخر في جملة ابيات كثيرة لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا
وود كل نبي مرسل وولي وصام ما صام وقام ما قام قوام بلا كسل وصام ما صام ملء امرا
وطار في الجو لا يأوي الى احد وغاص في البحر لا يخشى من البلل مليس في الحشر يوم البعث ينفعه الا بحب امير المؤمنين علي ولا يخلو من ان يعجم
لا ارمهند من يعتقد فرض طاعته وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من مفاخر هو لا كوخاني في قصيدته المشهورة لله دركم يا آل ياسين

يا ابن عم الحق اعلام الهدى فينا لا يقبل الله الا في محبتكم لله العبد ولا يرضى له دينا بل يخفف عنا الذنوب بكم بل انقلى في الحشر الموازينا
من لم يوالكم في الله لم ير من فيح اللظى وعذاب القبر تسكينا **قال المصنف** رفع الله درجته واما حاله بولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر
من شهر رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي صلى الله عليه وآله ثلثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره
وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري وصفيي و
ذخري وكهفي وصهري وزوج كريمتي وامين على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها ولصاحب
كتاب بشائر المصطفى من الجمهور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصححه علماء التواريخ
بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة اليه في صغره فلا يصح به نقل الا ما
ذكره ولا يرد عليه الا في قوله وخليفتي ان يريد به الخلافة بعده وان يريد انه من الخلفاء فهذا صحيح لا شك فيه انتهى **واقول** حكمه بعدم التصحيح
بعد ما روى المصنف ذلك عن صاحب كتاب بشائر المصطفى وهو من الجمهور وعن يزيد بن قعنب فيما رواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين عليه السلام على ما نقله صاحب
كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة ان باب الكعبة كان
مقفلا ولما اظهر الله تعالى آثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد رضي الله عنها عند الطواف خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والعجل
عن البقرة في الطريق وغيره على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته وترفيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه عليه السلام هو الكعبة الحقيقية لاهل الايمان
وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه عليه السلام انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حماد **شعر** هو القبلة الوسطى ترى الوجوه لها وقد
لها حرم الله المهيمن والحل واثبتها الكبرى وحجته التي احتج على من كان منا له عقل وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري رحمه الله
نظم طوف خانه كعبه از ان شد بر همه واجب كه ايجاد وجود آمد على بن ابيطالب واما ما ذكره من التردد في قوله خليفتي مردود
بان ارادة خلافته بعد النبي بلا فاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا بالدليل ووجوده كالعنقاء على ما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته واما بعد ولادته واقسامها ثلثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فمطالبها الاول الايمان وبواسطة
سيفه تمهدت قواعده وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه ولم يشرك بالله طرفة عين ولم يعبد الصنم
بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي صلى الله عليه وآله وهو اول الناس اسلاما وروى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي
وفي مسنده ان النبي قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك باقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه ايضا **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة وقال
ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في تلخيص كتاب كشف الغمة انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اغمض عن اكثر الفضائل التي عدها المصنف في هذا
المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظيرها لشان خلفائه الثلاثة وما ذكره من الاختلاف في سبق اسلام علي عليه السلام خلف نشأ من تعصب بعض
اخلاف اجلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين ولخلافهم والمحاكمة تحكم حاوله من اراد تمويه حال ابي بكر وترويج شأنه
ويتضح كل ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المصنف المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من غير تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال ويدل
على ذلك ما روي عن النبي قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله عليه السلام انه كان يقول انا اول من صلى وانا
اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه
اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال عليه السلام يوما على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان يسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الارموي الشافعي في كتاب
الاربعين ان سبق علي عليه السلام اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي صلى الله عليه وآله في داره مختصا به فالاقرب عرض هذه المهمات العظيمة على الاقارب المختصين
مهولة للقالة وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثون من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله
لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد بن ابي وقاص
انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد البلخي رحمه الله في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين عليه السلام **شعر** ذاك الذي لولا
ما اتضحت لنا سبل الهدى في غوره وسناه عبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اوثانه **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الثاني في العلم والناس كلهم بلا خلاف عيال على علي عليه السلام في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا
النقلية لانه عليه السلام كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو اشفق الناس عليه لا يفارقه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله صلى الله عليه وآله في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله

قال انا

واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح

قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
ما ذكره من علم امير المؤمنين عليه السلام فلا شك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه فيه وكيف لا وهو وصي النبي في ابلاغ العلم وودايع حقايق
المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحاح البغوي ثم قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب
فكان ينبغي ان يذكر ما ذكره من معايب الحديث ليكون امينا في النقل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث انما دل
على كون علي عليه السلام من علماء الدين ولا نزاع فيه مرادا به انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما وضحنا سابقا يدل على انه عليه السلام
اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا التحقيق الشاعر البصير قدس سره في قصيدته التائية بقوله شعر فخلل سلطان
ولخيارة القوى لاعضا والنفس شبه مدينة لذا قال النبي انا مدينة العلم فافهم ذا الحسن كياسته وان عليا بابها فاعرفنه
وهذا كلام مصرح بالخلافة واما ثانيا فلان المصنف انما لم يذكر ما ذكره البغوي اخرا من عيب الحديث لانه بعد ما وافقه ذلك الحديث بمعنى الحديث
الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى من دلايل الصحة كما
مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم لا يخفى على اولي الالباب ان
المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ للشيء الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه عليه السلام
الحافظ لعلوم النبي وحكمته وثبت امر الله تعالى ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي
الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته وفيه عن ابي الحمراء قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى
بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب ورواه البيهقي باسناده الى رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
لا نجاح في هذا النقل لانه ذكر انه في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب وباطل فان هذا الحديث لم يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه
واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير
النبي لا يكون افضل من النبي ولعله موهم لهذا المعنى لانه جمع فيه من الفضايل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضايل افضل ممن تفرق فيهم
الفضايل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضايل انتهى **واقول** ان المصنف ما خان في نقله بل
الناصب هان في فهمه وعقله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المصنف وفيه عن ابي الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه
ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور ههنا بصيغة
الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سواه وهو يقتضي ضمير المؤنث دون المذكر وعلى هذا لا وجه للحكم بخيانة
المصنف خصوصا عن مثل هذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبيح للكذب الكذاب وقد بينا وجوه خياناته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم اي
الوضع والنكر في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا بتبديل [illegible]
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا باطل فمدخول بظهور ان النبوة
ليست داخلة في تلك الفضايل المتفرقة فيجوز ان يكون فضيلة الانبياء عليهم السلام عن علي عليه السلام باعتبارها كما قال الناصب سابقا في آية المباهلة من انه
كيف يمكن المساواة والنبي صلى الله عليه وآله نبي رسول خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي عليه السلام انتهى ولو سلم فلا نم بطلان
ما اوهمه لما مر من ان المراد بنفس النبي في قوله تعالى وانفسنا وانفسكم هو علي عليه السلام وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة فيما يمكن
المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي عليه السلام
قلنا ان اريد بالنبوة بعثا ناشئا على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي حتى يحتاج الى استثنائه وان اريد به الصفة النفسية
الكاملة التي ينبعث منها البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة له عليه السلام انما الامر خصوصية خاتمية نبينا منع عن
بعثهم على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل مثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع على الله سبحانه ويدل
على ذلك قوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الاحاد على الاحاد فاذا قسم علماء
الامة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على زعمهم في مقابلة
نبي واخر منهم كابي حنيفة في مقابل نبي اخر وهكذا ومن البين ان عليا والائمة من ولده عليهم السلام افضل من ابي حنيفة والشافعي ضرورة فان يكون
افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا يقال وجه التشبيه يجب ان يكون في المشبه به اقوى فيقتضي زيادة الكمال
في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال لانا نقول بل الاظهرية عند العقل كاف في ذلك كما قالوا به في توجيه تشبيه صلوة النبي وآله
عليهم الصلاة والسلام بالصلاة على ابراهيم وآله ولا ريب في ظهور حال الانبياء عليهم السلام سيما وقت سماع ذلك الحديث فتم وبالجملة الدلايل على
نفسيا امير المؤمنين عليه السلام على من عدا نبينا من الانبياء كثيرة اقواها الايات والاحاديث الدالة على المساواة والاتحاد والى الله المشتكى

ولذا قامت الحجة على فضل امير المؤمنين ع على نبي من الانبياء ولاح علو ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف العلماء الجهال و ليس في تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين واخي رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل ع وناصره في الدين وابي ذريته الائمة الراشدين على بعض الانبياء المتقدمين امر يحيله العقل ولا تمنعه السنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع ادعاه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك عن الائمة من ذريته ع وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين الاعلام انهم اتفقوا على ان المراتب الثابتة عند الله تعالى للانبياء السابقة وغيرهم من الاوصياء كولاة امير المؤمنين والاولاد المعصومين ع ثابتة لهم من روحانية نبينا ص المعظم مراتبهم في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من امته المقتبسين عن النبي ص الجهتي روحانية وجسمانية افضل من الانبياء واكمل واتم ولا عجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل القائم مقامه والمشاهد لمعارجه والمطلع على جميع مقاماته الشهودية واحواله الملكوتية عن النبي القاصر عن الكمال الجمعي الناقص في الاطلاع على حقايق مقامات الكامل وكيفيات معارجه ونطوقه بالاطوار الشهودية الجمعية وبالجملة الانبياء لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي ص كان اخذهم عنه اتم من جهة باعتبار صورتهم المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا اما هو فيما تحته من العوالم مفصلا واما الاولياء فلتاخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوه منه باعتبار المقامين معا فشاركوا الانبياء في المقام الاول واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانهما نزل الى عالم الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هناك وظهر فيه مقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملئكة لتعريف الحوادث الكونية وحصل لهم زيادة الكمالات بذلك بالمجاهدات والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم فاولياء نبينا ص يشاهدون منه جميع ذلك على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظم في قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم والعظيم لا يقول في شيء عظيم الا اذا كان في غاية ما يكون من العظمة والصدع ابه في جميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية فحصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب التشبه التام والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب المحمي والدموي فاشتركت المواد واتحدت الصور فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم باعتبار النسبتين فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العامة فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على من سواهم من سائر الانبياء والاولياء كما تحقق له ص ذلك من غير فرق وفي الدعاء الماثور عن اهل البيت ع امنت بسر ال محمد وعلانيتهم وظاهرهم وباطنهم واشهد انهم في علم الله وطاعته كمحمد فانهم مقاماتهم الالهية وخصائصهم النبوية فانها مقامات عزيزة الاحكام عزيزة المرام فاعرفها حق لتكن عارفا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق

قال المصنف رفع الله درجته وانه جميع العلوم مسندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه في النهج يدل على كمال معرفته في التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقه فلفقهائها فكلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق ع واما الشافعية فاخذوا عن محمد ادريس الشافعي وهو قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرأ على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرأ على اثنين احدهما ربيعة الراي هو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي ع والثاني تلميذ مولانا جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذة له واما النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين ع في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ان ابا حنيفة قرأ على الصادق ع ثم ذكر ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرأ على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق ع ونعم الصادق عنده لاشك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن فهو كذب وغلط واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين ع فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه العلوم عن غير كلام امير المؤمنين ع فهو وهم كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه ايضا كما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة فهذا حق لا شك فيه انتهى

واقول نسبة الشافعي الى تلميذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال اما الفقهاء فهو واما اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرأ على محمد بن الحسن فيرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرأ على جعفر بن محمد الصادق ع وجعفر قرأ على ابيه وينتهي الامر الى علي ع واما مالك بن انس فقرأ على ربيعة الراي وقرأ ربيعة على عكرمة وقرأ عكرمة على عبد الله بن عباس وعبد الله بن عباس على علي بن ابي طالب ع وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقرائته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي وغيره اراد احاطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد من تبعة مذهب ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع على ان النووي شيخ متاخري الشافعية قد صرح في كتاب الموسوم بتهذيب الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المص وكلام ابن ابي الحديد هذا واما ما فهمه من عبارة

وقرء عبد الله بن عباس م

الحنفي م

الكتاب

الكتاب فظن انه وجد ثمرة الغراب فجاب بان مراد المصنف من رجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين عليه السلام ان التلمذ فيما اخذ عن استاذه في علم و تقى
عليه اساس يحصل معه يرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون الرفض والتشيع باللتان احدثهما ابو
حنيفة وبنى فيهما على القياس والاستحسان المردودين راجعا الى علي عليه السلام حتى لا يتوجه عليه الاعتراض كما توهمه الناصب وهذا كما ان تلامذة
ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى اخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه
الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حيوة الحيوان انه ولانا الصادق عليه السلام
اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسايل اصول الفقه انشاء الله تعالى واما ما ذكره الناصب من الترديد
بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتها وحقايقها قد استفيدت من كلام امير المؤمنين عليه السلام وخطبه فانها تتضمن من ذلك ما لا ادبيا
عليه ولا غاية وراءه ومن تامل لما نورده في ذلك من كلامه عليه السلام علم ان جميع ما اسهب المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل تلك
الجملة وشرح لتلك الاصول وروي عن الائمة من ولده عليهم السلام من ذلك ما لا يحاط كثرة ومن احب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه
الكثير العزيز الذي فيه شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي ان اول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة
الى الحق علي عليه السلام وقد ناظر الملحدة في مناقضات القران واجاب عن مسئلة الجاثليق حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى رضي جملة من ذلك في
كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان اوغلنا فيه اغترفنا من بحر زاخر وشوبوب غمام ماطر وكل قول في هذا الباب لقايل
اذا اضيف اليه او قويس به كان كاضافة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الحرة وانما اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى وبهذا يحصل
غرض المصنف من بيان فلمذ الجمهور عليه السلام بواسطة ووسايط واما ما عدا تلك الكليات من المسايل الباطلة كرؤية الله تعالى واثبات الصفات الزايدة
والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استقلالهما عن غيره عليه السلام في كونه مرجع الاصول
الصحيحة والمسائل الحقة الصريحة وايضا المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلام وما اقول في رجل يعزى اليه كل فضيلة وتنتمي اليه كل فرقة وتتجاذبه كل طائفة فهو
رئيس الفضائل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حلبتها كل من بزغ فيها بعده فمنه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى ونكار
هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله اراد بغباء الصحابة في الشق الثاني من ترديده المردود ابا بكر وعمر وعثمن فنقول علم
في تضاعيف هذا الكتاب وغيره من فصول الكتاب الخطاب مبلغ جهلهم ونقول بعجزهم عن فقه الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغي
ان يستحي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي عليه السلام اعلم الامة فهو اولى واحرى بالامامة من غيره لقبح تقديم المفضول على الفاضل وهل
يحسن من ذي بصيرة وقادة والمعية نقادة وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب وراي ثابت ان يقدم على من صدرت عنه علوم ظاهرة زاهرة
واعلام باهرة وايات ناطقة ومعجزات طاهرة وقد وقعت الاشارة الى نبذ يسير منها من لا يعلم معنى الاب لكلالة من القران ويسئل عن الله
اين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه متعال عن ان يكون له مكان او امكان ويليق ان يفضل عليه
من اعترف في سبعين موضعا رده عن خطائه بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس في شعر هل مثل قولك اذ قالوا مجاهرة لولا علي هلكنا في فتاوينا
وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والعجب في ايام خلافته صعصعة بن صوحان
في عنفوان شبابه وقصر فهمه عن ادراك سؤال المراة المستكية عن زوجها مع اعادتها لذلك ثلث مرات بعبارات واضحة في مقصودها الى ان
كعب بن سور بذلك فعقل واحال جواب سؤالها عليه ثم استحسن ما اجاب كعب عن سؤالها بالباطل وولاه قضاء البصرة ليستر عليه سوء فهمه
وقلة الادراك ان تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الحروب
لقبح العقلاء عليه فعله وقد قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وقال ابو علي بن سينا في كتاب
الشفاء في الخطابة ينبغي ان يكون المشير بصيرا بمهمات حاجة كل الى كل وباحوال اهل الفضائل واهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل
المصلحة فهذا الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يقدم المشورة الا العالم بجامع الامور الحاوية
لقوام المصالح وما نطق به القران وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام
الفصل المشتمل من جهة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اي زاد عليه ويقال رجل مفضل
اي ذو زيادة في العلم وغيره ويجيء بمعنى الخير قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زادهم في الاجر
وقال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اراد به العقل والراي وقيل انه مطلق اراد
جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزائد والافضل هو الاعظم
في الزيادة ولفظة افضل التي على وزن افعل يستعمل على شيئين احدهما للتفضيل شيء وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصصه ولذلك
المزية اطلق عليها اسم كافية كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه وزيادة بمزية اخرى لم يحصل له النقص كمن يزيد على الشجاعة بالسماحة والفهم

المحاسن في تحليق في باب ما المهملة

زاهرة

الثاني للتفضيل في شيء لم يقع فيه شركة كقوله تعالى خير مكانا واحسن مقيلا فهذه مقيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو
وامثاله الاكثر في دلالة الالفاظ المشهورة منها ولما تباينت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وفضائل اخر فلذلك بين علي وبين ابي بكر لم يجز الا
ان يدعى الفضل من ابي بكر وعمر فلهذا قال علي ع من فضلني على ابي بكر جلدته حد المفتري يعني ان مفضله على ابي بكر وعمر قد افترى عليه بما
ليس فيه من الفضل ولله در الشاعر حيث يقول شعر متى اقل مولاي افضل منهما اكن بالذي فضلته متنقصا الم تر ان السيف يزري بحده متى
قلت هذا السيف امضى من العصا ولعله بهذا المعنى اقسم بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند نسبة مذهب التفضيل
اليه لقوله والله ما انشرح صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر فافهم وافضل يستعمل على ثلاثة اوجه يستعمل مع الالف واللام كقولك زيد
الافضل ثم يستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل ويستعمل مع من كقولك زيد افضل من عمرو ومعناه ان لزيد فضيلة على فضيلته ويستعمل مضافا
كقولك زيد افضل القوم فزيد بعض القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وروى الجمهور عن النبي ص انه قال لابنته فاطمة زوجتك
اعظمهم حلما واقدمهم سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية على وزن افعل وهي تقتضي لعلي ع الزيادة على غيره وان كان مساويا للانبياء والائمة
والمعنى للتحصيل لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة وادراك العلوم الربانية علما وعملا وهذا الالف في اعظمهم واقدمهم واعلمهم
يسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه انه قال الحمد على وزن افعل يدل على فضله على سائر الانبياء لاجل الف التفضيل ثم لسفلة سيبويه
فيجب ان يكون الالف في صفات علي ع دالة على فضله على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب قال المصنف رفع الله درجته وعلم الفصاحة اليه
منسوب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق دون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه الف خطبة ففاضت
ثم فاضت واما المتكلمون فانهم معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك فان فضلاءهم رجعوا اليه واما
المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطا وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي ع واما الاشاعرة فانهم
تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لاشك
في توغل امير المؤمنين ع في العلم والفضل والاسرار المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من رجوع طوائف اهل الكلام اليه فان اراد
ان اصول كلامهم ماخوذة منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقائد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذا من امير المؤمنين وما كان ماخوذا عنه
يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيد فيما يدعيه انتهى واقول
فيه اولا ان علم امير المؤمنين ع وفضله لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان بالتاييد من الله تعالى ورسوله ولهذا
فاق في الكل على الكل وصار امام الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود وغير حاصر ان المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه
في اخذ العقائد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته من احوال
المبدأ والمعاد وهذا كما يقال ان محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور مخالفتهما له في كثير من المسائل الفرعية كما لا يخفى على
من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد
الخروج على علي ع ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه ع ماخوذا عنه ع كما زعمه هذا الناصب الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان
علوم بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى ع فيقول اشقى قوي مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعده من ارتدادهم
من عقيدة الوهية العجل وحجة السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى ع وايضا من البين ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من
نبينا منتسبون اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي ص واله واصحابه الاخيار ولا يلزم من اخبارنا بانهم من امته ودخولهم
في ملته ومقتبسون من مشكاة نبوته ان يكون قائلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايضا دينا وموافقا لما عليه النبي واله واصحابه بل المقصود ان ما هو
الحق منها في نفس الامر موافق لما عليه النبي ص واصحابه ولعمري ان هذا الناصب الشقي حقيق في غباوته وكودنته واعوجاج فهمه المارق عن نهج
المقصود الصحيح من الكلام الى غيره بان يسلك على رغمه في مسلك البقر المستقر في اسفل دركات السقر شعر علي نحت القوافي من معادنها فما
علي اذا لم يفهم البقر قال المصنف رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات في الحقيقة يسندون الخرقة
اليه واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل جبرئيل ع يوم بدر بنداء لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي ص انا الفتى ابن
الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابراهيم الذي قال الله تعالى فيه فتى يقال له ابرهيم واما انه اخو الفتى
فلانه اخو علي الذي قال جبرئيل فيه لا فتى الا علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره ان الصوفية يرجعون اليه فيناقض ما ادعى في صدر الكتاب
ان الصوفية هم تاركو الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذا علمهم وعقيدتهم ثم ان انتساب
الخرقة لا يوجب اخذ العلم هو المدعى وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يخبط كل خبط انتهى واقول اولا
ان من شنع عليهم المص في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى هم جمهور المتصوفة من تابعي النفس المقصود منه التكلف في الامر والمراد بهم
صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة مع انه قد وافق المص في ذلك شارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه

نظم ز

نا العلم م

المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية كابن العربي والقطب لبو نوي في تعصبنا لتلبيسا فهؤلاء جميعا خارجون عن طريقة الاسلام
ضلال من كلماته الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة ههنا العلوم اللدنية والحقائق الالهية المخصوصة لعلي ع دون غيره من الاولياء من
الازل الى الابد كالنبوة بالنبي وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محي الدين الاعرابي في تصانيفهما وقال السيد المتالهين حيدر بن علي الحسيني البغدادي
الاملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند
العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لادم ع وهو لبس من يد جبرئيل
باذن الله تعالى وامره وكان من جنس الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث ع بالارث الصوري ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح ع ومن نوح
الى اولاده ومنهم الى ابرهيم ع ومن ابرهيم الى اولاده ومنهم الى محمد ص ومنهم الى علي ع ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم
على الترتيب ليس بصحيح ولا بمعقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي ص بالاصالة لقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
وانتقل منه الى ادم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن ادم الى ولده شيث بالارث الحقيقي المعنوي ومن شيث ع على الترتيب المذكور الى
محمد ومنه الى علي ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك ينتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف والقطن
او غيرهما فليس لها دخل في خصوص سر الولاية في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والا نسبة هذا المعنى الى
الخرقة كنسبة لباس التقوى المعنوي في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد المنسوب الى امير المؤمنين ع
لانه ايضا معنوية ولكن اهل الصورة بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها واكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا
حاله انتهى واقول من تلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبي ص والامام ع فقد علم مما ذكرنا ان الناصب القائد للفلاح لا يعرف شيئا من الرسوم
والاصطلاح ولا يفرق بين الانساب والاصطلاح فهو كالكلب الكلب على علي ولا بني عبد المطلب وكانه لم يسمع قولهم نحن بنو عبد المطلب ما عادانا
ابدا بيت الا وقد خرب وما عادانا كلب الا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل خرب وافتقد القرار واضطرب فباع بعضها
بالغرب واغرب الى نجا ابلهرب وهذا الذي نجم الشوم قد غرب شعر جزى الله ذا الرجس فيما اشتغل جزاء كلاب لعاويا وقد فعل
قال المصنف رفع الله درجته وانه جميع الصحابة رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال
عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيث رده عن خطاء كثير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى غير
بعيد لانه كان مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل الى علماء الامة
وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضائل عمر في عدله وصدقه وانصافه وتواضعه انتهى **واقول** يفهم من كلام الناصب الشقي ان الصحابة
بعد استوائهم مع علي ع في قوة الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه تسهيلا على انفسهم وعلى العامة كما عينوا شريحا وامثاله للقضاء
لذلك كما تعارف في البلاد الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد في الافتاء وآخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما كثيرا اشباها
وكلا بل الاستفتاء والافتاء منه ع انما كان في غوامض المسائل التي لم يكن من شان ضعف غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء لتهيئوا لاستنباطها
والعلم بحقايقها كما اشار اليه المص بعيد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما
واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة في مواطنها على وجه التواضع من غير اقرار علي بالحق
له وافلاح جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لاقرار الحق له والتنبه
على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل
لم يكن احد من اصحاب النبي ص يقول سلوني الا علي بن ابي طالب ع وفي صحيح مسلم ان عليا قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن كتاب الله
عز وجل فما من اية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلوني عن الفتن فما من فتنة الا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان
يقول سلوني عن طرق السماوات فاني اعرف بها من طرق الارض وقال علي ع علمني رسول الله ص الف باب من العلم في كل باب الف باب وقضاياه العجيبة اكثر
من ان تحصى كقسمة الدراهم على صاحب الارغفة وبسط الدية على القامصة والناخسة والحاق الولد بالقرعة وصوبه النبي ص والامر بشق الولد نصفين
حتى رجعت المدعية الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق وحكمه في ذي الراسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام
البغاة قال الشافعي عرفنا احكام البغاة من علي ع وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم
يعرفهما وحكم في الحد بما ترفضيته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين ع فهو حق
لا ارتياب فيه وهذا شانه وهو مشتهر فيه واما قوله سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يتموج بمائه ويريد القاءه الدرر على الساحل
وهذا ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلائل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما فهو من المطاعن وستعرف جوابه في محله ان شاء الله تعالى
اقول ههنا مقامان احدهما ما ذكره المص من ورود علي ع بحل المسائل التي لا يهتدي اليها غيره والثاني جهل غيره بالمسائل التي
لا يجهلها عالم من اهل الدين الجهل بها فضلا عن المتصدي لخلافة المسلمين والناصب اغمض عن جواب الاول راسا واحال جواب الثاني على

سيد كونه في المطاعن ونحو ذلك يعلم في رد جوابه بمثله فنتظر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث الإخبار بالغيب وقد حصل منه في عدة
مواطن فمنها انه قال في خطبته سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فتنة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها وقائدها
الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال علي ع والله لقد حدثني خليلي رسول الله ص بما سالت عنه وان
على كل طاقة من شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ولولا ان
الذي سالت عنه يعسر برهانه لاخبرتك ولكن اية ذلك ما انبأتك به من لعنك وسخلك الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي
تولى قتل الحسين ع واخبر بقتل ذي الثدية من الخوارج وعدم عبور الخوارج النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدي جويرية بن
مسهر وصلبه فوقع في ايام معاوية وبصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله
بن زياد وبقطع يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال
ان خالد بن عرفطة قد مات فقال ع انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جماز فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المؤمنين
اني لك شيعة ومحب فقال من انت قال انا حبيب بن جماز فقال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب واومى بيده الى باب الفيل فلما
كان زمان الحسين ع جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن جماز صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن
عازب يقتل ابني الحسين ع وانت حي لا تنصره فقتل الحسين ع وهو حي ولم ينصره ولما اجتاز بكربلا في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ
ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولد الحسين ع اخبارا واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واحوالهم واخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا
الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل فانه لما ورد هلاكو الى بغداد كاتبه والدي والسيد بن طاوس والفقيه ابن ابي العز
وسالوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي اليه خاصة فقال كيف قدمتم على المكاتبة قبل الظفر فقال له والدي لان
امير المؤمنين ع اخبرنا انه قال يرد الترك على الآخر من بني العباس يقدمهم ملك ياتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة
الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
من ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تعالى والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الاية ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية فلا يصح لغير الله تعالى ان يقال انه يعلم الغيب ولهذا لما قيل عند رسول الله ص في الرجز وفينا نبي يعلم ما في الغد انكر
عليه وقال دع هذا وقل غير هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تعالى جائز وطريق هذا التعليم اما
الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين ع اخبر بالمغيبات فلا بد ان يقال انه كان بتعليم من الله تعالى اما بالالهام
كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله ص ويحمل الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر الجامعة وهو ايضا من تعليم الله تعالى فكان ينبغي
له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يمكن له الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقايع خروج الترك
وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تعالى كما يقتضيه نصوص الكتاب وضروريات الدين انتهى واقول ما ذكره
الناصب يرجع الى المناقشة اللفظية ومع هذا لم يقل المص ان امير المؤمنين ع يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الاية بل قال انه اخبر بالغيب ليشعر بعدوله
عن ذلك الى ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله تعالى والطامة بالجملة انا لم ندع انه كان يعلم الغيب بل ندعي انه كان لنفسه القدسية استعدادا
ان ينتقش بالامور الغيبية عن افاضة جود الله تعالى او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في شان ابنه الحسن
في حالة الرضاع او بخبره بالاستنباط بالجفر والجامعة الذي اختص به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذي لا يعلم الا الله تعالى وبين ما ادعينا
فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تعالى اذ كل ما علم من عداه تعالى فهو مستفاد من جوده
اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية فلينظر الناصب الشقي ان صاحب هذا التعسير
هل كان علي ع او من كان اسر ماله السؤال والحمه بخدشة الجدال قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع في الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على انه ع
كان اشجع الناس وتعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبي ص قتله لعمرو بن عبدود على عبادة الثقلين وناداه جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار
وروي ان المشركين كانوا اذا ابصروا عليا ع في الحرب عهد بعضهم الى بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين ع
امر لا ينكره الا من انكر وجود الرمح السماك في السماء او وجود رمح السمك في الماء مقدام اذ الابطال تحجم ثبات اذ الملاحم تهجم وهذا مما يسلمه الجمهور
وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى واقول كلام المص كما صرح في تخصيص امير المؤمنين ع بالاشجعية الموجبة لتفضيله على
غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجمهور كما قال هذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على الوفاق وان لم يسلموا ذلك
وعاندوا فضحوا انفسهم بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المص من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي ص ما يسد
عليهم باب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد اهل زمانه طلق
الدنيا ثلاثا قال قبيصة بن جابر ما رايت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب ع كان قوته الشعير غير المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز

لانه قد شوهدت ان لحيته كوسيا وضعيفة بحيث لا تحتمل شبهه لصاحبها جهل البغض من المعاندين بالزيادة ... عبد حسين ١٢١٣

الآخر

قصة هذه المكاتبة مذكورة في تاريخ الوصاف للفاضل الشيرازي ١٢

مما ينافي لما قد ذكره في كتب شيعتهم نقلا عن النبي ص دوام دولة بني عباس وعدم انقراضهم واستقرارهم الى زمن نزول عيسى ع من السماء والحمد لله الذي فضحهم بانقراض بني عباس اجمعين ١٢

وان كان ظاهرا على امر غيبي لا بنا على الاطلاع عليه كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية الالهية كما قال تعالى عالم الغيب صح

ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي ص ازهد من علي بن ابي طالب ع وذكر الخطيب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله ص يقول يا علي
ان الله تعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه منها الزهد في الدنيا وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك
اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في دينك وشركاؤك في جنتك واما
من ابغضك وكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من زهد امير المؤمنين فهو مسلم
عند الجمهور ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده مما رواه جمهور اصحابنا لطال الكتاب هذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون
فضائل امير المؤمنين ع حاشاهم عن ذلك انما ينكرون فضائل الشمس الجفا فبش انتهى واقول الكلام في الازهدية المستلزمة للافضلية لا في
اصل الزهد الذي وصفوا به سلمان وفقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المصنف
رفع الله درجته المطلب السادس في الكرم والاخلاق انه ع كان اسخى الناس حتى جاد بنفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وتصدق بجميع ماله في عدة مرار وجاد بقوته ثلاثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول جود امير المؤمنين ع اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من موج القاموس بالعباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذا فاض على الرمال او الجود
من سيل دمث يسيل بين الجبال انتهى واقول الظاهر ان من كان اسخى من مدرار الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمان وامثالهم ممن لا
يحصى فان ضمن الناصب عن امره بهذا كما تقتضيه طريق الاولى فنعم الوفاق والا فقد اثبت المصنف كونه اسخى على رغم انف هذا الناصب
المرتاب لم يف كلامه بالجواب قال المصنف رفع الله درجته المطلب السابع في استجابة دعائه كان رسول الله ص قد استسعد به وطلب تامينه على
دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا على انس لما استشهده على قول النبي ص من كنت مولاه فعلي مولاه واعتذر
بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا تواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت الشمس
عليه مرتين لما دعا به ودعا على زيادة الماء لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان فكلمته الا الجري والمارماهي والزمار
وتعجب الناس من ذلك ولقد احسن الخالق فبلغ فيه الغاية حتى تنبه اعداؤه الى الدعاية وكذا الحلم قال رسول الله ص لفاطمة ع اني قد زوجتك من اقدم الناس
سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي
ان يرتاب فيه واذا لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي ص استسعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاد
والاشتراك في الدعاء في المباهلة ان هذا من عادات اهل المباهلة ان يشاركوا القوم والنساء والاولاد في الدعاء ويفهم منه ان النبي ص استسعد
بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستسعاد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا فلان النبي ص لا شك انه كان مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة
فلا يحتاج الى استسعاد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستسعاد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين ع استشهد
من انس بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة
سماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من انس وان فرضنا انه استشهد ولم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو على صاحب رسول الله ص ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى واقول استجابة دعوة النبي ص مخصوصة في ما
مخصوص لا ينافي عند العقل توقفه على شرط كاجتماع غيره معه ولو لا مدخليتهم ع في اجابة الله تعالى لدعائه ص لما طلب تامينهم بقوله
اذا انا دعوت فامنوا اي قولوا امين ومعنى امين اللهم افعل ذلك او استجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد بينا عليه سابقا ما
وافق العقل كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريش [?] واتباعهم وقد اتفقوا على انكار
حقه والنص الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار ويؤيد هذا ما نقله الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة انه قال ولا امامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي ص على علي ع في
مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاد عن اخلاق
امير المؤمنين ع ان يدعو على صاحب رسول الله ص وخادمه بظهور البرص عليه فهو تصوف بارد لانه اذا لم يشهد انس لاظهار حق ذي القربى للنبي ص
بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القران المجيد وخلع ربقة متابعة النبي ص ولحبط الله عمله وحد منه فاقل مرتبة
جزائه في الدنيا الدعاء عليه بالامراض الساخرة وسيذوق وبال امره في الاخرة قال المصنف رفع الله درجته القسم الثالث في
الفضائل البدنية وفيه مطالب الاول في العبادة لا خلاف في انه ع كان اعبد الناس ومنه تعلم الناس صلوة الليل والادعية في الاوقات
الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يؤخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره عن غير الله تعالى بالكلية وكان
مولانا زين العابدين ع يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفته ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول اني لي بعبادة علي ع وقال الكاظم ع ان قوله
تعالى تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين ع وكان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس ليس هذا وقت الصلوة ان عندنا لشغلا فقال علي ع فعلى ما نقاتلهم

على الصلوة
انما انفالتهم وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك لكن رايتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول عبادة امير المؤمنين لا تجاريه العابدون ولا يدانيه الزاهدون والاتكره عاجزون عن تحمل العبادة واهل القدس معترفون
من لجاه صفاتها وكيف لا وهو من اعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واشوق النفوس الى وصال عالم الجبروت واما ما ذكر انه عبد الله حق
عبادته فهذا لا يصح لان النبي قال مع كمال العبادة ما عبدناك حق عبادتك واتفق العارفون ان الله لا يقدر احد ان يعبده حق عبادته والدلايل على هذا
متكثرة في محاله انتهى واقول كلام المص صريح في اقرار ان عليا عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله ما عبدتك
خوفا من نارك الخ تفسيرا وتعليلا لذلك لم يرد انه عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان ذلك ليس بعيدا صدوره
منه على قياس ما ذكره ابن حجر المتاخر في رسالته الموسومة بخيرات الحسان من انه لما حج ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك
وما عبدتك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفتك حق معرفتك مع ما نسب الى النبي سبحانك ما عرفناك حق معرفتك امكن للمص قدس سره ان
يدعي لعلي انه عبد الله حق عبادته تعالى وان كان المراد العبادة اللايقة بشان صنفه من الاولياء فتامل قال المص رفع الله درجته **المطلب الثاني في الجهاد**
انما تشيدت مباني الدين وتثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيفه ولولا امير المؤمنين وتعجب الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي
الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد المشركين الذين طلبوا المبارزة كالوليد عتبة والعاص سعيد وقاص الذي احجم
المسلمون عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة واوثقهما بحبل وعذبهما وقال رسول الله لما عرف حضوره في الحرب اللهم
اكفني نوفلا ولما قتله علي قال رسول الله الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف
المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة الاف من الملائكة المسومين النصف الاخر وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي ورمي
رسول الله وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي يدافع عنه فنظر اليه النبي بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال نقضوا
العهد وولوا الدبر فقال اكفني امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صايح بالمدينة قتل رسول الله فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل قايلا لا سيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال للنبي يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي ما يمنعه عن ذلك وهو مني
وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي ورجع عثمن بعد ثلثة ايام فقال له النبي لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي وقد قتل امير المؤمنين عمرو بن عبدود
قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليمان فقلت يا ابا عبد الله انا لنتحدث عن علي ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل
تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة محمد في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل
علي في الكفة الاخرى لرجح عمل علي على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وان
كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي يوم عمرو بن عبدود وقد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله
والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى امير المؤمنين قتل الجماعة وفي
غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لامير
المؤمنين قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن فعالجه امير المؤمنين ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا
بالحصن واخذوا الغنايم وكان يقله سبعون رجلا وقال والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح
قتل امير المؤمنين الحويرث بن نقيل بن كعب وكان يؤذي النبي وقتل جماعة وكان الفتح على يده وفي غزاة حنين حيث استظهر النبي بالكثرة
فخرج بعشرة الاف من المسلمين فعانهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة من بني هاشم فانزل
الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا ومن ثبت معه وكان علي يضرب بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره
وابو سفيان بن الحرث يمسك لسرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب وقتل امير المؤمنين
جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابتلي بجميع الغزوات وقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الانباري
في اماليه ان عليا جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله
لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال له ذلك القايل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه فقال
كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمل سورة برائة الى اهل مكة وكان النبي انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال انه
يقرئك السلام ويقول لك لا يؤديها الا انت او واحد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي وعلو مرتبته باضعاف كثيرة
على من لم يوت على ادائها وهو الشجاع مع خشونة ما كله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير بغير ادم يختم على جريشه لئلا يؤدمه
الحسنين عليهما السلم وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وقتاله اكثر من ان يحصى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء امير المؤمنين في الحروب مع رسول الله فهذا امر لا يشبهه فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا

البلاء يقال ابتليته اختبرته وامتحنته بلوا وبلاء الاسم البلوى البلية والبلوة بالكسر ونزلت بلاء الحكام اي البلاء ق م

خويلد خال معوية بن ابي

قتله مبارزة وكان شجاعا جريا فاتكا وقاحا تهابه الابطال م الفصول

المهملة م

المهيع المحشر الجحاجح

الاحداق كرد چيزي در آمدن

م تاج م

قوله ص لعثمان عند مراجعته العظيمة لقد ذهبت بها عريضا انتهى

رجل لكع اي لئيم ص م

بعلفنه

مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه وما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال من صناديد قريش فهو صحيح وهو اول ما ت[illegible] ابا الصف يوم بدر ان
خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز فخرج اليهم فتية من الانصار فقالوا نحن لا نبارزكم نريد اكفاءنا وابا محمد فلنخرج الينا اكفاءنا من
قريش فقال رسول الله ص يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد
وحمزة شيبة واختلفا الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا صاحبه وهذا اول مبارزة وقعت في الاسلام وكان امير المؤمنين ع في
فارسه واما ما ذكر من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان الصحابة في ذلك اليوم ايضا بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء ذلك اليوم
وكذا سعد ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكر من اسره يوم حنين وان ابا بكر عانهم فهذا من اكاذيبه وكيف يعين ابو بكر
اصحاب رسول الله ص وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب رايتهم ولكن رجل من المسلمين اعجبته الكثرة فانزل الله ذلك الاية واما ما ذكر
ان عتبة ومعتبا ابني ابي لهب وقفوا عند النبي ص يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله ص ان يسلط الله كلبا
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله ص في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال السابقين
واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وانه كان لاجل انه يعتبر العرب على نبذ العهد لانه لم يكن ابو بكر موقتا في اداء سورة
براءة وهذا لا يرتضيه كلام احد من المسلمين ان مثل ابي بكر وكان شيخ المهاجرين وامين رسول الله ص لا يثق عليه رسول الله ص في نبذ العهد وقراءة
سورة براءة وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى واقول اما ما ذكره من انه خرج الى الابطال الثلثة الكفرة فتية من الانصار فقالوا
نحن لا نبارزكم فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمان عن الخروج اليهم وفيه انهم لو كانوا راغبين الى الجهاد في سبيل الله
لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبارزة الى الخروج من فتية الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان للصحابة ذلك اليوم ايضا بلاء كطلحة
آه ففيه ان الكلام في تفضيل علي ع في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء الثلثة الذين فروا ذلك اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق واثبات
الشجاعة لطلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال كان لابي بكر وعمر نصيب في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من تلك الكلمة
بلاء هؤلاء وقتالهم انما كان كحركة المذبوح حركة نابلة تصدر عنهم رئاء وجهلة كما قال تعالى في سورة الاحزاب هو انهم قوم قتلوا ولو كانوا فيكم
ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المصنف في خبر مضى الى ابي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب بالمين كيف وقد ساعده في ذلك الشارح
الحديد المعتزلي بقوله تعريضا الى ابي بكر على ما يدل عليه سياق كلامه شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم يغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت
عليه الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرء وقال في ذلك بعض الفضلاء ابو بكر عانهم وعلي اعانهم وقد ادى بعض نقلة التاريخ لتصحيح
للتحريك بقضم فقال وقد سار النبي ص في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين
ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذه التعجبات كما لا يخفى وايضا لا اصابة بالعين ليس من الاختيار يا يمكن ان يتنزه عنه صاحبه باختيار سواء
كان شيخا او شابا فلا وجه لتنحيته عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله ص وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين ولعل
الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصل من خبث وصلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تيميا من اراذل طوايف
قريش كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية معلما للصبيان وفي الاسلام كرباسا خياطا وكان ابوه صياد القماري والدباسي وبعد ما صار
اعمى لم يكن يفقد ولده ابو بكر على قوته كان ياخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤساء مكة على ان ينادي الاضياف الى مائدته
ولهذا روي انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت واما ما
ذكره من ان عتبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله ص ان يسلط الله عليه كلبا آه فهو شيء عزاه القاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه
من كتاب الشفاء مرسلا وليس مما ذكر في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث
قال في ترجمة عتبة ان عتبة ابن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح
وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتى بهما فاسلما فسر رسول الله ص باسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطائف ولم يخرجا من مكة
ولم ياتيا المدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب معتب بن ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام
الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله ص هو واخوه عتبة وفقئت عين معتب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم
وام معتب هذا ام جميل بنت حرب بن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره من انه حقق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق
منا بطلان حقيقته وانه في غاية الثبوت وهن من نسج العنكبوت واما مجرد حسن ظنه بابي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول
رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع مع هذا ان معلم الملكوت قد طرد عن قدس ساحة الله هو وبلعم صاحب موسى ع فقد ارتد بعد الثبوت
فما ظنك بمعلم الصبيان ومن صحب النبي ص لاغراض دنيئة سبق لها البيان والنيات والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته القسم الثالث
في الفضائل الخارجية وفيه مطالب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المؤمنين ع في شرف النسب كما قال نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد
قال الجاحظ وهو اعظم الناس عداوة لامير المؤمنين ع صدق علي ع في قوله نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله

والابنين علي وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيد أسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحلم النجابة
والنجدة والخير فيهم والانصار من نصرهم والمهاجرين من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فرق بين الحق والباطل فيهم والحواري حواريهم
وذو الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله صلى الله عليه وآله اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل
ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي عليه السلام
اني سمعت رسول الله يقول كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة الا سببي ونسبي فاما علي عليه السلام فلو افردنا لايامه الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية
لافنينا في ذلك الطوامير الطوال العرق صحيح والمنشأ كريم والشأن عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر رحيب واخلاقه
وفق اعراقه وحديثه يشهد لقديمه هذا قول عدوه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير
المؤمنين اكثر من ان يحصى ولو اني تصديت لبعضها لا عرفت فيها الطوامير واما ما ذكر ان الجاحظ كان من اعدائه فهذا كذب لان محبة السلف لاهل
الامر في فضائلهم ولكن هذا الجاحظ امرء مشتهر بالطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فنحن نستدل من ذلك الذكر على ثبوت محبته اياه وقد ذكر
الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكر في غير هذا من رسائله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا اصح على راي الروافض وان
الروافض لا يحكمون بالمحبة الا بذكر مثالب الغير فعندهم محب علي من كان مبغض الصحابة ولهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى واقول
قد علم عداوة الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض عقائده الدالة على ان صدور ذلك المدح عنه من قبيل ما اشار اليه تعالى بقوله يقولون بالسنتهم
ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واقل ما صدر عن الجاحظ مما
يدل على عداوته لامير المؤمنين ومخالفته لاجماع المسلمين انه اظهر في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث النبي
هو عمه العباس جد علي وكان ذلك منه تقربا الى الخليفة المأمون العباسي فباع دينه بدنياه ونظير ذلك ان معوية كان يصف عليا عند خواص
اصحابه ويجاهر ويأمر بسبه على رؤس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى اخلاصه ان سجدة آدم شرك مع الله وصار لمخالفة
الامر بها عدو الله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان ما استدل له المذكور على المحبة ويفهم انه لم يدر طعم المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ
وهو ابو عثمن عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي وتقدمهم وفضل علي وتقدمه في بعض
رسائله فان كان هذا من هبة فذلك لانه قد انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق لما يكون حجة عليه في الدنيا والآخرة ونطق بما
لو اعتقد غيره لكان خصمه في محشره فان الله تعالى عند لسان كل قائل فلينظر قائل بما يقول واصعب الامور واشقها ان يذكر الانسان ما يستحق به الجنة
ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي الا بذكر مثالب الغير فان اراد
الغير مطلقا فكذبه ظاهر وان اراد الغير المباين المعاند له فمسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما وجب علينا من مودة
ذوي القربى مع محبة من غصب حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس على اكتافهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف محي الدين
الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين انا احبك واتوالى عثمن فقال اما الآن فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
ولبعضهم ما ودك من توالى ضدك ولا الحبيب من صديق غاصبك ولا اكرم مكرم من هضمك ولا اعظم معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل ظالمك
ولا اهتدى اليك مضل هو اليك انهما فاضح والمنا واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الرأي عنك لعازب قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثاني في زوجته واولاده كانت فاطمة عليها السلام سيدة نساء العالمين زوجته قال ابن عباس لما زف النبي فاطمة عليها السلام كان قدامها
وجبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون الف ملك من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فانظر ايها العاقل كيف يروي الجمهور مثل
الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من اتباع هؤلاء فان اخذ امنهم بطل قطعا
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضائل فاطمة عليها السلام معلوم محقق ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضائلها ويظلمونها فكلام باطل
قطعا لانه على تقدير صحة الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الراوين لفضائلها فكلامه غير مربوط ولا معقول كاكثر كلامه في هذا الكتاب
انتهى واقول ليس مقصود المصنف مما روى في هذا الفصل من الرواية الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة بل المراد
ما روي سابقا ولاحقا من ان الظالمين لها الآخذين حقها ولهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر ان كلام المصنف مشتمل على
كمال الربط وان هذا الشقي بالغ في الخبط على ان الظاهر ان ما وقع في زفاف فاطمة عليها السلام من الكرامة النبي رواها ابن عباس قد تداولها غيره من الصحابة
سيما الذين لهم اختصاص المجالس للنبي فيتحد الراوي والظالم الغاوي فافهم هذا ومما ينبغي ان نعلم ههنا ان المصنف قوله ويكسرون ضلعها و
يجهضون ولدها من بطنها اشارة الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان عمر ضرب بطن فاطمة حتى القت المحسن من بطنها وكان
يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المصنف رفع الله درجته وكان سبطاه الحسن والحسين اشرف الناس بعده
روى اخطب خوارزم باسناده الى ابن مسعود قال قال رسول الله الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رأيت رسول الله حاملا
الحسن وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه قال ابو هريرة رأيت النبي يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمرة وعن انس بن زيد قلت يا رسول الله

ظ م

زيادة م

ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على كتفيه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وعن جابر

قال دخلت على النبي وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وذكر صاحب كفاية الطالب في باب السؤال الثاني

باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي وعلى فخذه الايسر ابنه ابرهيم وعلى فخذه الايمن الحسين وهو يقبل هذا تارة وذا اخرى اذ هبط جبرئيل

فقال يا محمد ان الله تعالى يقرء عليك السلام وهو يقول لست اجمعهما لك فافد احدهما بصاحبه فنظر الى ابنه ابرهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال ان

ابرهيم امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت

انا واوثر حزني على حزنهما يقبض ابرهيم فقد فديت الحسين به فقبض ابرهيم بعد ثلث وكان النبي اذا راى الحسين مقبلا قبله وضمه الى صدره

ورشف ثناياه وقال فديت من فديته بابني ابرهيم وفي صحيح مسلم في قوله فما بكت عليهم السماء والارض قال لما قتل الحسين علي بكت السماء وبكاؤها

حمرتها وفي مسند احمد حنبل ان من دمعت عيناه بقتل الحسين دمعة او قطرت قطرة بوأه الله عز وجل الجنة وفي تفسير الثعلبي باسناده قال مطرنا

ايام قتل الحسين وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين اعبد اهل زمانه وازهدهم بحج ماشيا والمحامل تساق معه وولده الباقر عليه السلم

رسول الله قال لجابر انك تدركه وولدي محمد الباقر انه يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقرئه مني السلم والصادق اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر

بالغيب ولا اخبر بشيء الا وقع فلهذا سموه الصادق وكان الكاظم ولده ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا والجواد والهادي

والعسكري والمهدي عليهم افضل الصلوة والسلم فهؤلاء الائمة الاثنى عشر لم تسبقهم سابق ولا يلحقهم لاحق اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف

والموالف واقروا لهم بالعلم ولم يؤخذ عليهم شيء البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل يستوي هؤلاء الزهاد المعصومون العلماء الى

من يأتي المحارم ولا يفعل الطاعات ثم ...

وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضائل فاطمة صلوات الله على ابيها وعليها وعلى سائر آل محمد

امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار

لا يزيد المنكر الا الاستهزاء به ومن هو قادر على ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ آداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم

ونعم ما قلت فيهم منظوما انظم سلام على المصطفى المجتبى سلام على السيد المرتضى سلام على ستنا فاطمة من اختارها الله خير النسا

سلام من المسك انفاسه على الحسن الالمعي الرضا سلام على الاورعي الحسين شهيد يرى جسمه كربلا سلام على سيد العابدين علي بن الحسين

المجتبى سلام على الباقر المهتدي سلام على الصادق المقتدى سلام على الكاظم الممتحن رضي السجايا امام التقى سلام على الثامن المؤتمن

علي الرضا سيد الاصفيا سلام على المتقي التقي محمد الطيب المرتجى سلام على الاريحي النقي علي المكرم هادي الورى سلام على السيد

العسكري امام يجهز جيش الصفا سلام على القائم المنتظر ابي القاسم الغرم نور الهدى سيطلع كالشمس في غاسق ينجيه من سيفه

المنتضى ترى يملأ الارض من عدله كما ملأت جور اهل الهوى سلام عليه وآبائه وانصاره ما تدوم السما واقول نعم ما قال

فيهم من حيث اشتماله على اسمائهم والاقتصار على ما ... يفهم منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول مدحه الذي قصد به اخفا

نصبه عن اقرانه لكن ذلك من حيث حاله وقلنا لنا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في محبته قال رسول الله في مسند

احمد حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين ومن احبني واحب هذين واحب اباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال

رسول الله من احب ان يتمسك بقصبة الياقوت التي خلقها الله تعالى بيده ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله لو اجتمع

الناس على حب علي بن ابي طالب لما خلق الله النار وقال حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغضه سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما اشد

حبك لعلي قال سمعت رسول الله يقول من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله

من احب عليا قبل الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعائه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب

آل محمد امن الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب

بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى ودلالة القران دالة عليه قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة

في القربى جعل مودة علي وآله اجر الرسالة رسول الله وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله احبوا الله تعالى لما يغذوكم من

نعمه واحبوني لحب الله تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر

وقد حارب الله تعالى ورسوله ومنه عن معوية بن حيدة القشيري قال سمعت النبي يقول لعلي لا يبالي من مات وهو يبغضك مات يهوديا او نصرانيا

ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله لعلي يا علي كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال نظر النبي الى علي وحسن وحسين وفاطمة

فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة من احبك فقد احبني ومن

احبني احبه الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل لمن يبغضك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من

وجوب محبة اهل بيت النبي سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا منازع فيه والاخبار والاثار والدلائل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة

كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة ظاهر عليها اثر الوضع والنكرة والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضائل لا يتعرض

تكونه موضوعًا او مجهولًا لان ذكر الفضائل مقصوده ولا يتعلق بالمذهب لا يتوجه اليه رد ولما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلا عن ابي ذر انه
قال من ناصب عليًا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء واكثر ما ذكر من كتاب مناقب الخوارزمي فكذلك وهذا
الخوارزمي رجل كان شيعيًا مجهولًا لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا اعتداد بروايته والخبار انتهى واقول اما ما ذكره من
ان المصنف ذكر في هذا المطلب اخبارًا منكرة موضوعة او غير معروفة فان من جملة الاخبار التي ظن الناصب آثار الوضع والنكر فيها الحديث الذي نقله عليه السلام
عن النبي صلى الله عليه وآله بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه اراى ان صاحب كشف الغمة قد تشبث
انكاره بدفع ما يتوهمه امثال الناصب من القدح فيه ولقد اجاد في ذلك حيث قال اقول لما وقفت على هذا الحديث شاع عن بعض من يميل الى العناد طبعه ويسرع
في الخلاف والتعصب ربعه ويرد عليه منه ما يضيق عنه ذرعه فيجهر بخفض منا عند ما يعيبه ربعه ويبادر الى القدح في راويه ومنقله وينكر
على ناقله بلسانه وقلبه ويده وهو لا يعلم انه انما اصغى من قبل طبعه الوخيم ولا من جهة تصوره السقيم ووجه تبيينه ان محبة علي عليه السلام فرع محبة النبي صلى الله عليه وآله و
تصديقه في جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وتصديقه فرع على معرفة الله تعالى ووحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وآله
ومن المعلوم ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب عليًا من خالف مذهبه في علمه وحلمه وزهده وورعه وصلواته
وصيامه ومسارعته الى طاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شارعًا الرمح سالًّا الحسام
وقناعته بخشونة ملبسه وجشوبة ماكله وانتصابه في محرابه بقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف التي ينطبع غيره من لعنها ولكنه قال على بوابع
واجنها وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل
معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتاخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر به وكان خطيب الخطباء
في ديارهم ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان امثال
هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه اظهارًا للحق ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي عليه السلام في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع عن ائمة الحديث فضلا عن هذا الفضولي الجاهل
بالحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يرو الا من طريق واحد
كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لا يرتضيه العلماء فمع ما فيه من ظهور ان علماء ذلك الانصار انما هم لاجل
اصلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه ان اراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر وان اراد به جماعة من علماء اهل السنة فقولهم وبولهم في مقام الخلاف سواء
بل الحديث الذي رواه واحد من اهل السنة ووافقه في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصا المتاخرين منهم
الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور زعموا مخالفته
لما ذهبوا اليه في الامامة من الفروع او اشتبه عليهم الخلاف عباراتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه عليه السلام من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية فان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهالة به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع
في اختصاصه بالحوض واللواء والصراط والاذن روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز
من علي بن ابي طالب عليه السلام وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كان يوم القيمة امر الله تعالى جبرئيل عليه السلام ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب عليه السلام
وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله من صاحب لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في الاخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب عليه السلام وعن عبد الله بن مسعود
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب عليه السلام والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى
فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والاثبات بها موافقة لها ثم يتركونها
فهل يجوز تقليدهم ومع ذلك لم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم
الى خلاف الشريعة في مواضع كثيرة ولنذكر ههنا بعضها في مطالب النهي وقال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان النبي صلى الله عليه وآله صاحب الحوض المورود
والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل
مطالبه من كتب اصحابنا لم لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح منه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابي طالب
فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله مما لم يكن سببًا الى الطعن في افاضل الصحابة نسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم لا
يحصى ولا ينكره الا منكر نور الشمس لعمري واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والاثبات بها موافقة لها ثم
يتركونها فما يجوز تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابي طالب
واهل بيت رسول الله كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلا منزلة الذي
انزله الله ولا ينقصون احدا مما صح فيه هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل
الخلفاء واكابر الصحابة لتمسيهم الطعن والقدح وهذا غاية الخيانة في الدين وانه خيانة اعظم من ان رجلا ذكر بعض كلام احد فيما يتعلق بشيء وترك البعض

الاخر

الاخرى بما يتعلق بتعيين ذلك الشيء ليتميز به من هيه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم ينقلوا من غير زيد
ائمة الشيعة فمفتريات لا دليل ولا معرفة البتة فنجيب بان نقول ايها الجاهل الضال العامي للشيعة ينسبوا انفسهم الى الائمة الاثني عشر اثرى ائمة
اهل السنة والجماعة ايها الجاهل الضال العامي الشيعة ينسبوا انفسهم الى الائمة الاثني عشر العامية اثرى ائمة اهل السنة يقتدون اهل بيت النبوة والولاية
آثارهم يا اعور القلب انهم يفترون مثل ذلك وضل افتراؤهم على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب بما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه آثار الوضع والبطلان
كظهور البدر ليلة الاضحيان ثم ما ذكر انهم النجاة والى التفكيك الى قوم رووا لعنهم كل ذلك وينسبوهم الى مخالف الشريعة فنجيب بانهم ثم يرونه ممن يحرفونه
رذيلة اصلا بل هو نفتري الكذب عليهم ومن ههنا يريد ان نشرع في مطاعن الخلفاء ونبدأ بابي بكر الصديق ونحن نقول له انك لا تروي شيئا
يعتد به الا من صحاحنا وها نحن قبل نشرع في مطاعن ابي بكر الصديق نذكر شيئا يسيرا من فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا الكتب الستة
التي اشتهر عند اهل السنة انها من موضوعات اليهود كان يريد نحو بناء الاسلام فعملها وجعلها وادعى عند الامام جعفر الصادق فلما توهم الناس حسب
انه من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا لا اثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يصح الروايه
واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كلما فيه من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله او من فعله وتقريره
لم يقع الطلاق ولم يحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق باظهار الحق الحقيق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر عبد الله بن
ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله في مرة كان له ولدان تيم وكلاب لكلاب هو ابو قصي والقصي جد رسول الله وتيم هو جد
ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان قاضيا حكما بينهم وكان صاحب مال كثير
حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله مصاحبه ومجالسه كانه هو وكان يحب رسول الله
محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله بماله وانفسه فلما بعث رسول الله كان لا يظهر نبوته في اول الامر الا لمن
فذكر لابي بكر فصدقه وقال رسول الله ما دعوت احدا الى الاسلام الا ظهر تردد ما خلا ابي بكر كما قال فاخذ ابو بكر يدعو الناس الى رسول الله
فاخو ذلك اليوم الذي اسلم الى بعث اشرف قبائل قريش مما كانوا يصاحبونه في مكة وهم عثمان بن عفان من بني امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف
بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم والزبير بن عوام من اشراف بني اسد عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله على الاسلام ثم اخذ
في الدعوة ولا يقدم رسول الله على امر الا بمشاورته وهو يدعو الناس وكان عاقلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان يبذل ما له في اعانة المسلمين
وفي تشهير الاسلام وروي في الصحيحين ان رسول الله قال ان من امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر
ولكن اخوة الاسلام ومودته لا تبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال رسول الله ما لاحد عندنا يد الا
وقد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر باعباء اذية القريش واعانة المعذبين
والذب عن رسول الله بما هو مشهور معلوم لا يحتاج الى بيان وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وفدى غيره من الصحابة
وابتلي بلاء حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلنا فيه انشاء
في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة اقام بحفظ الدين والجهاد ولم يقدر احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر حتى توفي
واجماع الامة على ان رسول الله كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله قط في غزاة ولا سفر ولا في غزوة ومن
ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف الخبر وان الذي ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظر ولعا شر العقلاء ان امير المؤمنين علي هكذا بين كون الخلفاء
ثم يا ابن المطهر الا عرابي البوال على عقبيه ويضع لهم باب المطاعن قاتله الله من رجل سوء بطال واخرج عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي لا
نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمن ثم نترك اصحاب النبي لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله حي افضل امة النبي بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمن وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله انه قال لابي بكر انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال رسول الله انا اول
من ينشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم اتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم انتظر اهل مكة حتى يحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال
رسول الله اتاني جبرئيل فاخذ بيدي فاراني باب الجنة الذي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه
فقال رسول الله اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاحاديث في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله في مرضه
اماما للناس ليكون تلويحا الى الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد احد ان ابا بكر في ايام مرض رسول الله كان يؤم الناس
وفي الصحاح عن عائشة قالت قال رسول الله في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويابى الله

لم يذكره رزين في جامع الاصول

فهم المؤمنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي صلى الله عليه وسلم امرأة فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارايت ان جئت ولم اجدك
كانها تريد الموت قال ان لم تجديني فأتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافته على تقدير الاجماع
فضل ابي بكر ودليل تام على صحة خلافته ثم ان الرجل التستري كمثل هذا الرجل المطاعن لعنه الله كان تخالف طاعن وكنت حين بلغت باب المطاعن اردت ان اعرض
عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا الا انها توهم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد الدين لان من المعلوم ان الذي قام في خلافة هؤلاء الخلفاء
الراشدين ولما سمع المنافق ان هؤلاء مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين حاشاهم كانوا مؤسسي هذا الدين
وهذا ثلمة عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة للكفر اقدم به الروافض لا افلحوا ولكن رايت لو اني اترك هذا الباب لم اجاوبه فظن الناس ان
ما اورده من الاباطيل كان كلاما متينا ونقلا صحيحا لا يقدر على مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جريت في هذا الكتاب من ذكر كلامه
والرد عليه والله الموفق **واقول فيه نظر من وجوه اما اولا** فلان ما ذكره المصنف من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ
اهل السنة كما مر بيانها وذكرها ابن حجر في صواعقه عن احمد قال النبي صلى الله عليه وسلم اعطيت في علي خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها اما واحدة فهو
بين يدي الله حتى يفرغ من الحساب **واما الثانية** فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته **واما الثالثة** فواقف على حوضي يسقي من عرف
من امتي الحديث انتهى وانما لم يذكر الاثنين الاخيرين لما فيهما من التعرض بخلافة الثلثة فظهر ان ما ذكره المصنف ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصبي بنصه فقد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين الى متابعة سيد المرسلين في سير النبي
في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث روى في جملة حديث خاطب النبي صلى الله عليه وسلم به عليا انه قال النبي صلى الله عليه وسلم وانت على الحوض خليفتي وممن ساعد ايضا على
صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب رفعه بسنده الى مجاهد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي
ابن ابي طالب على ان امام هذا الشقي وشافعيه قد اعترف بذلك في شان علي عليه السلام في شعره المشهور **رباعية** رب هب لي من المعيشة سؤلي واعف
عني بحق آل الرسول واسقني شربة بكف علي سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في مدحته **رباعية** نور دل خسته ساقي كوثر
و ساغر وحدت ... لا ابطئا اصلا ابدا شاربها ز ... ان محبت تو ولاي د دكش وقال المولوي المعنوي قدس سره درشان
خويش چند دم زن منديش كه ان سر تا چه دارد عمر يا زيد و عمر و رفض در بن بس بكر خدا چه دارد **واما ثانيا** فلان ما ارتكبه متاخروا
اهل السنة من اشتراط الشرائط انما كان بعد فشا الهوى واشتداد الرؤيا بين المتقدمين منهم مثالب الثلاثة في الكتب والاوراق ونشرها في
الآفاق فلا يعالج بذلك ان ساعدهم طبيب حاذق وانما الجاءهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالارغام مراق
دهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والسقم والنغم طائفة النغم فيضع راسه في كل لحظة الى ضلع
سوار ويزعم ان ما تحت راسه حال عن الاستواء فان اصل مطالبنا والثلاثة اجوف معتل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف مختل والحاصل ان تدوين
اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف الكتب المشتملة عليها في فضائل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضائل سور القرآن الكريم
له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فائدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة المعارضة بمثله
بما يعاضده من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا خلا عن معارض واما تدوينهم فيما يعدون
احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها المانع لهم عن طرحها او خروجهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف الجامي
الشهير بالشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال حكم شيعي وخارجي كه شبهه بر او مستولي شده يا بر شبهه در عقايد كه اورا تا آنكه نسبت داده
صحابه را نا بايست كويد و حكم ديكري كه از اهل سنت خود را داند يكسا نيست چه ايشان در دين و در مذهب اهل سنت كالملازمين اند
سني كه ايشان را تهمت دارد دين را و سهم ميدارند والا چه كم دارد انتهى **واما ثالثا** فلان ما نسبه الى اصحابه من الجمع بين ما روي في
فضائل علي عليه السلام وبين ما روي في فضائل الثلثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما روي من فضائل علي عليه السلام مما اتفق عليه الفريقان وما روي
فضائل الثلثة لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه اهل السنة من احاديث فضائلهم بما رووه هم ايضا من احاديث مثالبهم و
مطاعنهم فالحق المطابق للاصول هو تعارض احاديث المناقب والمثالب ومن السنن ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي سالمة عن
المعارض كما اراد الله ورسوله ولهذا الدفع ايضا تشنيع الناصب على الشيعة بانهم يسكتون عما روي في فضائل الخلفاء ووجه الدفع ان الحديث الذي ليس
بمتفق عليه بين الفريقين واتصل المعارض ما نقله الشيعي عن اهل السنة من احاديث مثالب الصحابة احاديث ما فيهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان
ذكر تلك المناقب لغوا عبثا ووجب السكوت عنها كما لا يخفى **واما رابعا** فلانا نقول في دفع ما ذكره بقوله فجوابه ان نقول ايها الجاهل ايها السفيه الغبي
الوجيه لما رد الغوي قد تعلم في شان خلفائكم الذين تعتقدونهم على اهل البيت عليهم السلام مثالب لا يحصى ومطاعن لا تستقصى كما سيجيء بعد منها في كلام
المصنف حتى استمعتم من فضلكم مثالب اهل البيت ولو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قيلا واهون دليلا **واما خامسا** فلان ما اجاب به بقوله انهم
اي اهل السنة لم يرووا ممن يقلدونه ... اصلا مدفوع بان الموعد قريب سيظهر للناظر في باب المطاعن ان ابنا مفتر كذاب وانما مصيبه وليه
من الصدق نصيب فذيا في الناصب نفسه بعيد ذلك التسطير ولحد حجة فان المصنف لا يروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا ولنعم ما قيل ان الكذب ولا حاطة له

وأما سادساً فلأن قوله ونحن نقول له انت لا ترى شيئاً تعيبه به الا من صحاحنا التي فيه اعتراض على المص قدس سره لظهور انه انما يرى تلك الاحاديث في
صحاح اهل السنة ليقوم حجة عليهم لا لاحتياجه في تصحيح العقيدة الى التشبث بتلك الاحاديث وأما سابعاً فلأن ما ذكره من ان صحاحنا ليس ككتب الشيعة
التي اشتهر عند اهل السنة انها من موضوعات اليهود كانه يريد بذلك تخريب بناء الاسلام اه ففيه انه خرج عما يليق به من غلو اهل نحلته فما ذكر الشيعة من ان اكثر الذي في
كتب اهل السنة المسماة بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده من موضوعات الشجرة الملعونة الاموية لما اشتهر من عداوتهم للنبي ص واهل بيته وهم الذين
خربوا بناء الاسلام وسنوا سب علي ع على منابر الايام وقتلوا وسبوا ذريته خير الانام وهذا كما لا يخفى على اهل الاسلام لا يخفى على اليهود والنصارى
وعبدة الاصنام وانما احتججنا عليكم بنقل ما فيها تحصيلا للالزام لا للاعتقاد اعتقادها بالتصحيح والاحكام وأما ما ذكره من وضع اليهود
كتابه ونسبته عند الامام الصادق ع اه فهو كذب صريح مخالف لاصول الامامية فضلا عن ائمتهم ع فقد حظر كتب اهل الضلال الذين الركون اليهم تبعي
من الاقوال والافعال عنهم جاير لمثل كما صرحوا به في كتبهم المتداولة وانما يتمشى مثل ذلك لاهل السنة الذين يتشرعون مع اليهود والنصارى ويحكمون
بطهارتهم ويأكلون ويشربون معهم ومن اوانيهم ويلحسون من فضلاتهم واسآرهم على ان ذلك انما يتمشى لو كان افتيا بين الامامية
محصوراً في كونه من الصادق ع وكل عامي سمع بالائمة الاثني عشر واهل البيت ع يعلم انه ليس كذلك فلعل منشأ اشتباه حال ذلك الكتاب على الجاهل
كيف يمكن الاشتباه على صاحبه المعصوم المنصوص عليه وهو موسى الكاظم ع وقد ذكر صاحب جامع الاصول حديث من يجدد مذهب الامامية في المائة
الثانية كان علي بن موسى الرضا ومن البين الذي لا يجحده الا الشقي ان المذهب الذي يكون مجدده مثل ذلك الامام المعصوم يكون حقاً البتة
ولعل هذا الشقي المارد اراد بافتراء مثل القصة الانتقام عن التشنيع بما ذكره مشبهة المغرب في قدماء شيوخ اهل السنة ابي الحسن الاشعري حيث حكوا
ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا فلما اراد تخريب دين الاسلام وتضييع عقايد المسلمين في شأن النبي جاء بين المسلمين واظهر الاسلام
فابتدع ما مر من المسائل والاحكام التي شنع عليها عقلاء الانام وأما ثامناً فلأن ما ذكره من اتفاق اشياخهم وتسليمهم على صحة ما في
صحاحهم من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه وناهيك في ذلك ان اصح تلك الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد
عرفت فيما سبق حال كتابه وحال صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يجوز ان يحكم بكونه صحيحا واما ما نقله من علمائه من اتفاقهم على انه لو حلف احد بالطلاق ان
تلك الكتب صحاح لم يقع الطلاق ولم يحنث فمردود بان وقوع الطلاق بالحلف مبتدعة عمر لا من احكام الله تعالى ورسوله فتوقفها في مثل الحنث
سنيين بان نكحة اهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق ابدا وأما تاسعاً فلأن ما ذكره من انتساب ابي بكر برسول الله في الاباء
فلا يوجب شرفه وخروج بني تيم عما اشتهر من كونهم ارذل طوايف قريش لما علم ان الله تعالى قد صرح بذلة الرقية والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل
اولاد بعضهم انبياء وملوكا وأما عاشراً فلأن ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل البعثة من اكابر قريش واشرافهم مدفوع بما اشتهر من ان ابا سفيان
قال لعلي ع ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي رذل وقول ابي قحافة في شأنه لما سمع انهم جعلوه خليفة بعد النبي اللهم لا رافع لما وضعت ولا
واضع لما رفعت وقول فاطمة ع في بعض كلماتها انه من اعجاز قريش واذنابهم وانا اقول انه من ذوي الاذناب وأما الحادي عشر فلأن ما ذكره من انه
كان قاضيا حاكما بينهم مما تقوله الناصب والامر المشهور المذكور على لسان الجمهور ما مر من انه كان في الاسلام خياطا وفي الجاهلية معلم الصبيان
وقد قيل كفى المرء نقصا ان يقال بانه معلم اطفال وان كان فاضلا وأما الثاني عشر فلأن ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة اه فذكر نحوه
البكري المصري الشافعي في سيرته حيث قال قيل انه لما بلغ النبي ص سنه ثلث عشرة من قبلها خرج مع عمه ابي طالب الى الشام فاقبل سبعة من الروم
فقتله ع فاستقبلهم بحيرا ونبههم بانه رسول من الله تعالى فبايعوه واقاموا معه ورده ابو طالب وبعث معه ابو بكر بلالا الى آخره وفيه الاول انه يرجع
اي شيء الثاني ابو بكر لم يكن حاضرا ولا كان في حال من يملك الاملاك بلالا الا بعد ذلك بنحو ثلثين عاما انتهى والعجب دعواهم الانفاق لرجل
كان بالفقر وسوء الحال ومن اطلع على النقل والآثار واشرف على السير والاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته وحاجته ومسكنته وضيق
معيشته وضعف حيلته وانه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه سيء الحال ضعيفا فكان فقيرا مهلكا ومعيشته ضنكا لكسبه
اكثر عمره من صيد القماري والدباسي لا يقدر على غيره فلما عمي وعجز ابنه عن القيام به التجأ الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه ينادي
على مائدته كل يوم لاحضار الاضياف وجعل له على ذلك ما يقوته من الطعام فمن اين كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابيه في الفقر و
الاختلال وايضا فقد ذكروا ان بنته اسماء كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله ص على رأسها وهي من على فرسخ كما اخرجه البخاري
ايضا فهي اولى بالصدقة والنفقة التي ذكروها عن ابي بكر للمسلمين اذ لا صدقة وذو رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر لو كان ذا مال لراعى صلة الرحم
حال ابيه وبنيه وليس فليبك ان يوق انه ابتعد ذلك فنقول ايضا يحتاج الى دليل كاخراج الصدقة الى المسلمين وانهم بما ذكروه حال ابي
بكر بلالهم او ذهبت بقدمه بين يدي النبي ص كما مر سابقا وأما الثالث عشر فلأن ما ذكره من انه كان يعين رسول الله بماله واسبابه الخ
فمدخول بما ذكرنا في الثاني عشر ومن عجيب فضائلهم ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى وجعلت له مالا ممدودا قال ابن
عباس اغناه بان جعل عونه فلو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصارت باذن الله تعالى فمن يكون كذلك كيف يحتاج الى ابي بكر وكيف يقال في تفسير
تفسيرهم لهذه الآية ان ابا بكر اعان وانفق يتوجه عليهم ان من انفق من المال العظيم على رجل محال انه لا بد في موطئه وحيث نفقه ولسانهم

ان رسول الله موطنا غير مكة والمدينة فان ادعوا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة قيل لهم على ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله
بمكة من الحشم والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ام تقولون ان رسول الله جهز الجيوش بمكة
بهذا المال فظهر فضله بجهازها ان كان رسول الله باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولم يأمر بسرية ولا اطلق لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان يسلم معه
ذلك اربعون رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة
فكانوا هناك الى ان هاجر رسول الله وفتح كثيرا من فتوحه فقدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله بشهادة الخاص والعام اغنى
قريش بعد تزويجه بخديجة رضي الله عنها وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك ان ضم
علي بن ابي طالب الى نفسه تخفيفا بذلك عن ابي طالب في المؤنة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد
من الناس فان اهل الاثر مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الآثار ان ابا بكر ورد
المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله عن قريب من غنائم الكفار وبلادهم ما كان به اغنى
العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد ذكر ما يكذب تلك الخبر وان النبي لم يركب ناقة حتى قام بثمنها من ماله فمن لم يستحل ركوب
ناقة غيره من غير اعطاء ثمنها فكيف يستباح غيرها واما الرابع عشر فلان ما رووا عن النبي انما كان لما ذكرناه سابقا من ان شكر المحسن
ايام مقبلة لك باثبات حقية النبي ووعده واحسان النبي اياه عند ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان ابا بكر اخذ يدعو
الناس الى رسول الله اه لو سلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انه لم يظهر من ابي بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن صدق
نية واخلاص طوية بل كان لطمعه فيما سمع النبي لما سمع من الاخبار والرهبان من استيلائه على اقطار الارض وملوك الانام وان فرض انه
صدر عنه ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي من غصب الخلافة وغيره من آثار الغواية والجهالة ما احبط عمله في سالف الايام
واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم محل تامل ولعل كان في تيم شريف حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر
فلان الحصر الماخوذ في قوله ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقدم على امر الا بمشاورة فممنوع لجواز ان يكون ذلك لتاليف قلوبهم وتطييب خاطرهم لا للحاجة الى
رأيه كما سيعترف به الناصب في دفع ما سيجيء من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني اه فلا فضيلة فيه غايته ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل
ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسي الذي يتمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شأنا من ان يحتاج الى المشورة رعية سيما من مضى اكثر عمره
في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا تستلزم الاستظهار والاستعانة برأي احد والعمل بذلك ولهذا وقع مشاورة النساء شاوروهن وخالفوهن وفي
الآية التي امر الله تعالى فيها بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم
وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته لين جانبه وتلطفه
بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تعالى لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على انفضاضهم
وانه لو كان كذلك لما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرضه الله و
رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفة من جملة الجنايات التي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر ربما لنقصهم وضعف دينهم والظاهر من
المؤلفة الذين يحتاجون الى التاليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا اشاروا لك دليل على ان اعتماده ص في مقام المشورة على ما ظهر له
بالوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم بسخافة الرأي وضعف الاحلام ومن كان بهذه الصفة لا يصلح لان يكون مشيرا
للرسول في الوقائع والاحكام واعترض الفاضل التفتازاني في شرح التلويح بما حاصله انه ان كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يفعل برأيهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء لا تطييبا وان عمل فقد ثبت المطلوب واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم العمل برأيهم
واما بدونه فلا وايضا الغالب عند التامل جمع كثير في استخراج سر الامور وترجيحه على ما عنده انه لا يوافق رأي بعضهم بعضا فيجوز ان يكون رأي البعض
الصحيح مؤديا الى ما علمه النبي بالوحي ورأي آخرين مخالفا فيظهر لهم النبي اختيار الرأي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والا لزم ان يكون القرار
في مقام المشورة على ما رآه البعض الآخر استهزاء لذلك البعض الآخر وهذا لم يقل به احد لاستهزائه ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتمييز الناس
من الغاش والخالص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيد اركانه شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه
حيث قال اعلم ان الله تعالى اعلم نبيه ص ان في امته من يبتغي له الغوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هلاكه وينافقه في دينه
ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى وممن حولكم من الاعراب منافقون ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب عظيم وقال جل اسمه واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال
تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جلت عظمته واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى
يؤفكون وقال عز من قائل ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا

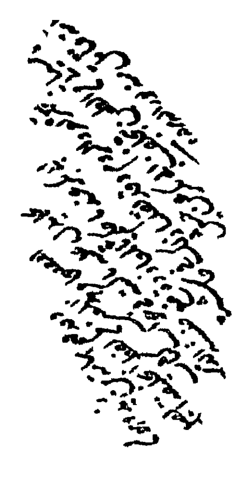
قال الناصب

بما رآه الله تعالى بعد ان اثنى عليهم في الجملة ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم من يمنونهم لتبين باطنهم للعلم بالمنهم
فان الناصح يبذل النصيحة في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم الله لذلك لان الله تعالى جعل مشورتهم الطريق الى معرفتهم
الا ترى انهم لما اشاروا بما اشاروا به عليه في الاسرى فصدرت مشورتهم عن نية مشوبة في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك وذمهم عليه وانكر على رسول الله ما اشاروا به فقال
جل قائلا ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على رأيهم وابان لرسوله عليه السلام خطأهم فعلمنا ان المشورة لم تكن للفقر الى آرائهم وانما كانت لما ذكرنا
هذا واما ما روي عن النبي من قوله لو نزل علينا عذاب يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بيناه في كتاب الاستعانة في بيع الثانية
حيث قال لا اظن عند ذوي الفهم لا اجهل ولا اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز وانتحل هذا واستحسن نقله بينهم اذ كان ذلك يوجب على الرسول العذاب ويجار
الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان زعمهم الهلاك بالعذاب دونه ومع هذا من قولهم المنكور من ابا بكر افضل من
عمر فهذا وجوا اهلا كه لو نزل العذاب ونجاة عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر
افضل من الرسول ومن ابي بكر وجميع الخلق فلما كان وبناه فيما يخالفون له في تفضيل ابي بكر عليه كانوا قد صرحوا بتكذيب علمائهم المخرجين لهم هذا الخبر
وما يشاكله من اخبار الملحدين ولا يعبد الله الا من ظلم وقد لا يعلم واما الثاني عشر فلان ما ذكره من قوله لو كنت متخذا خليلا الخ معانه
ليس بمتفق عليه مدفوع بما مر من الاسرار لو على انه لم يقع فكيف يقابل بما روى اتفاقا من اتخاذه اخا والاخوة افضل من الخلة ولما الثالث
عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس بمتفق عليه بل قد ذكر من طريق اهل السنة ايضا ما يدل على نفيه وكذب مكابرتها ومع هذا فتح
الخوخة لا يوازي فتح الباب المتفق عليه بين الخصم والاصحاب واما الرابع عشر فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين فلم ابو بكر ربيعا
اذية قريش والذب عن رسول الله وانه ابتلي بلاء حسنا كلها كلمات موهومة لا حقيقة لها الا انه يريد باعتبار اذية قريش ما مر من ان نوفل بن خويلد
قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما او ما مر من انهم ضربوه وينتف الحية لحية واللحم يكون له فدية على العيان الذي ترويه قريش مما اقتفيهم كما
ضربه الناصبي ويكون كذا ذب عن رسول الله يعني دفع الخصم عنه بالسيف والسنان ايا لم يذكر الرجل كيف يصرح لا يخفى على من تتبع الآثار والكلام
الا انه يريد بالذب عنه النظر من بعيد الى رسول الله عند ايذاء القوم له وانما سر الكفر عن ايذائه كما وقع منه في السرة وكذا الكلام في قوله وابلى بلاء
حسنا فان هذه العبارة انما يستعمل في من قاتل في معركة الجهاد لا في من نظر ايذاء النبي ويسكنه يدفع الحزن على ذلك واما الخامس عشر
فان ما ذكره من ان ابا بكر كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وقد حبسه من يعذبه الخ فكلها ايضا من مفترياتهم كما يدل عليه كلام
صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال الحبشي وعن عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب
بلال والمقداد فاما رسول الله فمنعه الله بعمه ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سائرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم ادراع الحديد وصهروهم
في الشمس فما منهم انسان الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلالا فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به في الجبال في شعاب مكة الخ فامن
الرواية صريحة في ان ابا بكر لم يشتر بلالا عن الكفار المعذبين له ما يدل على انه قد مر اه قبل ذلك فوقع الاسلام في عذابهم ولم يكن بقدر ابو بكر
على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر ممن قدر على اقتضاء المسلمين لفدى عمارا وامه ومقدادا وصهيبا او فدى لذكره ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم امتنعوا
عن عذابهم باتيانهم بما ارادوا وامنهم وما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا وثوق به لان سعيدا كان شقيا ناصبيا كما اوضحنا
سابقا واما السادس والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر لرسول الله في الغار لا يدل على فضيلته لانه قد لقيه في الطريق فاستصحبه خوفا من ان
يظهر سره على الاعداء وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصائده وتستصحب الانسان ولا يلائمه وقد ساعد على المقدمة الاولى محمد بن جرير
الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسأله عن رسول الله فاخبره انه لحق بالغار من ثور وقال ان كان
لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا فلحق ورسول الله في الطريق سمع جرس ابي بكر في ظلمة الليل وظنه من المشركين فاسرع رسول الله
في المشي فقطع شراك نعله فانفلق ابهامه بحجر وكثر دمها واسرع المشي فخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله
تسيل دما حتى انتهى الى الغار مع الصبح فمشى وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر اول دم سفك من رسول الله بعد الهجرة بجناية ابي بكر عليه
كان قد توصل في ذلك باشارة يعرفها رسول الله انه صاحبه لما اسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى دمه واما المقدمة الثانية فقد نبه
عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما انزل الله تعالى من بيته ثم في
واضح بما تو ... ما ضمن رسول الله لمن اجابه صدقه رفع الحديث عن محمد بن اسحق قال الحسن ومن مكة معتمرا ومن قريش يتعدون صحابا
رسول الله فقال الحسن ما هذا الفعل فامر رسول الله عليا فنام على فراشه وخشي من ابي بكر ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار
والحاصل ان ثالث اثنين لا يوجب فضلا لابي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم وظهر ان النبي اخذه معه للانس به من بعض الخ
ثم انسه بالملائكة ووجه تصحيح اعتقاده انه يخبر له جميع ما وجده واعانه لا سر لقيه في طريقه فخاف ان يظهر امره من جهته فاخذ احتياطا
في تمام سره وكيف يتوهم حصول منقبة له في حضور الغار وقد ظهر في الغار حطاه وذلك لانه لما حل في ذلك الحزن الى ان ... المكان الموجب

باس الله تعالى على نبيه صلعم مع ما اظهر له من الآيات من تعشش الطائر ونسج العنكبوت على باب الغار ليعلم بنبي بالسلامة ولا صدق بالآية واظهر الحزن والمخافة خفية
عليه بكاءه وشهر لغلقه وانزعاجه وبين النبي صلعم في تلك الحال اليه مفاسده ودفع الى مداراته وقطعا عن الحزن وزجره ونهى النبي لا يتوجه في الحقيقة
الا الى الزجر عن القبيح ولا سبيل الى صرفه الى المجاز بغير دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله في مثل الحال في الاختفاء وانما نهى عن
استدامة ما وقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه صلعم وصدق فيما اخبر به من نجاته لم يحزن حسب يجب ان تكون امنة ولا انزعج فلعله في الموضع
الذي تقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها لابي بكر لولا المكابرة ولله در ما قال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه
لم ينزل السكينة قط على نبيه صلعم في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بذلك كما في قوله تعالى ويوم حنين اذ
اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن
مع النبي صلعم في الغار الا ابو بكر افرد الله سبحانه نبيه صلعم بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة
لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من اسند اما بما احرمه الله تعالى من السكينة ما تفضل به على غيره من المؤمنين الذين
كانوا مع رسول الله في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تامله وفيهنا زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها
في كتابنا الموسوم بمصائب النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة في قوله تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار على فضيلة الرجل اذ ليس فيه اكثر من
انه اخبار عن عدد يكون ثانيا الغير من لا يشارك في ايمان ولا فضل ولا تنبيه فيها حال الرسول صلعم باعتبار دخوله الغار ثانيا او دخول ابي
بكر اولا كما نقل في السير فجعل ذلك صفة لابي بكر والنداء به على رؤوس المنابر مع تعلق اوهام العوام انه ثاني اثنين النبي صلعم في الفضل والشرف
ايهم كما غالط به فخر الدين الرازي ايضا في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي صلعم في دخول الغار وان المراد بثانويته النبي صلعم
تاخره عنه في الدخول واما التفاوت بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل الا بتوهمه ولا هو لازم منهما والا لكان اولى بالصحة ان يقال ان النبي ثاني
اثنين ابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد عملنا في تفسير هذه الآية وتحقيقها رسالة منفردة فليطالعها من اراد الزيادة على
ما ذكرناه هيهنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من ان الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عديدة ان اراد به انه اثنى عليه
في ضمن العمومات التي اثنى فيها على عامة المؤمنين وطائفة منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية فهذا
بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين مشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق بذلك تقدمه على غيره بالخلافة
وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك مبني على ما افتراه ورواه اولياؤه في شان نزول تلك الآيات وتلك الروايات ليست متفقا عليها بين
اهل الاسلام مع انهم قد خالفوا بتلك بانفسهم بذكر روايات اخرى دالة على خلاف ذلك فانهم بعدما زعموا نزولها في شان ابي بكر قوله تعالى في سورة الليل وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شان ابي ذر رض وبعضهم انها
نزلت في حق ابي الدحداح وقد ذكر هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسيره الموسوم باسباب النزول ما اسنده المرفوع الى عكرمة وابن عباس وهذا حال
اختلافهم في شان نزول الآية واما دلالة الآية على مطلوب القوم منها فقد عملنا في دفع اشد الالتباس بها سيما ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة
منفردة ضمناها من الدقايق ما جاء عفيرا واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير
موضوع لذكر المناقب لفصلنا مناقبه في عشر مجلدات ظاهر لان المذكور في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية
في ابواب العقائد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب
وغير ذلك قد جمعها مجلدان مع دخول اكثر ما في احد الجامعين في الآخر فمن اين يتاتى للناصب تفصيل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يسر
الاسناد الا على شيء من المطالب الا بما في الكتابين كما ستعرفه مرارا لعل انه اراد عشر مجلدات من الموضوعات وح هو مقصر في اقتصاره على العشر كما
لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم يقدر احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله صلعم غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر الا مسلم لكنهم
يقولون كما قاله ابن ابي الحديد المعتزلي انه هرب يوم احد وفر يوم حنين وبهذا اظهر ان ما ذكره يفيد ذلك من انه كان فراره في غزوة فرارا من غير ضرورة كيف وقد اعترف بذلك
امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم في كتاب الاربعين ما روي من ان النبي صلعم بعث
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله صلعم فبات ليلة مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار الى آخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة
على ان رسول الله كان يقدم ابا بكر على اصحابه ان اراد به اجماع النواصب فقد عرفت حال دعوى اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فما ظنك بحال هذا
الاجماع مع التزامهم مفضوليته في مواضع عجزوا فيها عن اثبات افضليته وتجويزهم تفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما رواه البخاري
عن محمد بن الحنفية رض فان المعلوم من طريقة اهل البيت عم خلافه لا سيما عمار وسبحي واما الثامن والعشرون فلان ما وصفه هيهنا كلام ابن المطهر الاعلى
البوال على عقبيه في الفنا وصفه به سابقا بالنبطي قاصد الطعن على فصاحته فقاتله الله من كذوب ولا حافظة له ومن حضر البوال في مغرب البيت
يتمنى من بوله احسا المست ابقاء ما وجه اسلافه المطعونين بكتب وكتب واما التاسع والعشرون فلان ما رواه عن عبد الله عمر في شان تفضيل ابي بكر وعمر

ثم ذكر

فمع كونه موقوفاً متهم في جلب النفع لنفسه ولابنته وشبهه معارض بتفضيل امثاله وتقديمهم عليهم اشياء وتقدمهم اشياء غير ذلك قوله وهو متفق وتوثيقه
ونقدمه متفق عليه متواتر وقد قال الحادي قبل ان يكون نعتد به عليهم في ذلك الجيش لكونه اعلم بقيادة الجيش قلنا لما كانت الامامة هي الحكومة
في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد ليكون حكمه على نهج الحق وامر قيادة الجيش فانه على طريقة المخالفين من اهم نوائب الامامة
واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك في اوائل هذا المبحث فاذا لم يكونوا في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا
ائمة على ما لا يخفى **قال الناصب الثالث والثلثون** فلان ما ذكره من انه لما قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل ابا بكر في مرضه اماماً للناس يدل على خلافته اه مما رواه الحسن البصري
عن عائشة وقال انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما
عائشة فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين عليه السلام وكونها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم
ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بذلك وانما امر به عائشة فقالت للمؤذن مر ابا بكر فليصل بالناس فظن ان النبي امر بذلك فلما تفطن النبي بذلك خرج متكئاً على
علي عليه السلام وفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في مدح
علي عليه السلام تعريضاً بابي بكر **شعر** ولا كان معزولاً غداة براءة ولا في صلوة ام فيها مؤخرا واهل السنة يوافقون في خروج النبي على الوجه المذكور
لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي
لو عجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم الا ان يقال لا دلالة له على خلافته كما لوح به الناصب وقد بينا فساد هذه الدلالة
سابقاً وذكرنا ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم اتفاقاً والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول اهل السنة بل
عندهم انه يجوز الصلوة خلف كل مفضول بل كل بر وفاجر **قال الناصب الحادي والثلثون** فلان ما ذكره ثانياً رواية عن عائشة انه قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم
ادعي لي ابا بكر اباك اه مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المؤمنين عليه السلام وكونها عند الشيعة متهمة بما يجر النفع والفخر لابيها
ولنفسها في خصوص هذه الرواية وايضاً لو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما فهمه الناصب لعلمت ذلك عائشة ولسعت في دعواها
وبالغت في اظهار ذلك عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله ويأبى الله والمؤمنون الا
لقوله ويقول قائل يعني اخاف ان يقول قائل انا اولى ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر ويجوز ان يكون المراد من المتمني ابا بكر وبالقائل عمر وما هذه
مشاورتهما في اخذ الخلافة لابي بكر فلا يصح حجة لنا الا علينا فافهم **قال الناصب الثاني والثلثون** فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شان خلافة ابي
بكر يعارض الاخبار الدالة على خلافة علي مدخول بما مر من ان الاخبار المروية في شان خلافة علي عليه السلام مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية في شان
خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها وانحلالها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فصل
رابع فهو فضل لغو لا فائدة في ذكره لما عرفت من اعتراف علماء اهل السنة بعد ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت باختيار عمر
فتذكر **قال الناصب الثالث والثلثون** فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافقون هؤلاء الخلفاء الثلثة مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا اعتداد به
مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم يعلمون ان هذا الدين قد روج كثيراً في الاسلام ويتبدل
بان مثله قد جرى في دين موسى من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل ومتابعتهم للسامري الجاهل وعبادتهم للعجل الذي له خوار ومع ذلك لم يقدح في نبوته وحقية
دينه فكذا ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي واخذ الخلافة من اهل بيته الطاهرين الكرام ولنعم ما قيل نشد نقصی ز نادانی بکمال ابو بکر
از فضولی نا تقی بر سنه حیدر نشست بوکالا نسبیان نیا مد مصطفی چند دو نبی واکر تلطفا النسر درست ولقد ظهر بحمد الله تعالى مما ذكرنا
تزوير الناصب في اجوبة جميع الابواب لكان يسر الى ستر عوار ذوي الاذناب وسلامة اذنابهم والاذناب فانه ما ادعم بذلك الا جحادنا دافعين
اقداح ما للملام الا قدحا **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الاول في** المطاعن التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله
وكتب الى الاطراف بذلك وهذا كذب صريح لان رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المؤمنين اماماً
وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احداً وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص اجماعاً بل بالبيعة من عمر بن الخطاب برضا اربعة لا غير وقال عمر ان لم استخلف
فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي احداً وقد كان الاولى ان يقال انه خليفة عمر لانه هو
الذي استخلفه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما اجهل هذا الرجل باللغة فان الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من ياتي خلفه ولا يتوقف



اطلاق الخليفة المضاف الى شخص باستخلافه اياه فمعنى خليفة رسول الله الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه او لم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر
هو سمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذباً لما ذكرنا مع انه لا شك ان علياً خاطبه في ايام خلافته بخليفة رسول الله ولو كان كذباً لما تكلم ولا خاطبه
به ولكن للشيعة في امثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك ولو انه سمى نفسه بهذا صح كما ذكرنا فلا طعن اصلاً واقول ما
اغوى هذا الناصب الشقي الجاهل بالعرف التابع المستفيض فان الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف حصر في عرف الشرع
هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى او النبي او غيرهما الا ترى في قوله تعالى في شان آدم اني جاعل في
الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني في قومي وفي شان المعصومين خلفاء نبينا ليستخلفنهم كما استخلف

الذين من قبلهم وكذا الحال في سائر الله العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يعيد صبيانا المكتب ويرسم اليه الا اذا استخلفه معلم الصبيان ولهذا روي
انه لما جاء اعرابي الى ابي بكر وقال انت خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق حتى قال لا قال فما انت قال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غناء عنده
ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا في الصحاح والنهاية في تفسيره لا تو فقد به وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا او اجتمع على استخلافه
جماعة او تعهدوا ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم وهل هذا الا امتثال ان يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبدا له
ويدل على تخليطهم في ذلك اللفظ ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله ص فلما كان عمر بن الخطاب ارادوا
ان يقولوا لخليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى اخر الرواية ووجه التخليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق له كما ذكرنا
بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله ص كما لا يخفى ومن لطايف هذا المقام استدلال بعض مصنفي
الامامية من هيهنا على ان امر الخلافة يتعلق بالله تعالى وباختياره وبالنص منه وليس لغيره الخيرة في ذلك فان الله تعالى كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم نسبها
الى نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التي ذكرناها فيما ذكر للرد على القائلين بان الخلافة يثبت باجتماع الناس بل باجتماع
رجل واحد وحلفهم كما قرره تمثيل صاحب المواقف لذلك لتثبيت خلافة ابي بكر باختيار عمر له قيل ان الخلافة الواقعة باجتماع الامة راجعة الى الخلافة من الله تعالى
لان الكل واقع بقضاه وقدره قلنا الكلام في فعل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ اتفاقا واما على المعنى الذي
ذهب اليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمجازية خلاف الاصل وابتناؤنا على راي المجبرة مع ما عرفت لهدم اساسها يستلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة
الثلثة وخلافة يزيد والوليد المستشهد للمصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا نقض وهو ان ليس عليه مزيد واما ما ذكره الناصب من ان عليا ع
خاطب ابا بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله ص اه فجوابه انه ع كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس في محله
بعده ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من يتقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحوه
من الاموية والعباسية لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تعالى ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة
ويقبل فيه المنافسة هو كون الشخص خليفة لله تعالى ولرسوله باستخلافهما اياه وتعيينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفته على ان اطلاقهم الخطاب بخليفة
رسول الله كان نادرا واكثر ما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي ع يخاطبهم بذلك مرادا به اصل معناه التركيبي الصادق على المتغلب لاستيلائه
العلمي لغالب على الامر الحق التابع عن رسول الله ص **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله ص وكرر ذلك
النبي ص وكرر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان رسول الله ص بعث جيش اسامة
طلبا للقصاص له وليبلغ خبر قوة الاسلام الى هرقل الشام فلا يقصد المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف
عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي ص وهو بنفسه قام لتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استاذن عن اسامة وهو امير
في التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتعبية الجيوش وجر العساكر واقامة وظايف الدين طعنا
فيه هذا وقد صح ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان النبي ص بعد ما انفذ جيش
اسامة امر ابا بكر فليصل بالناس فلو كان مامورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله ص يامره بالصلوة بالامامة **واقول** ان اراد بقوله ولهذا كان يبالغ
الخ ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيد لانه لا يصير عذرا لابي بكر ولغيره في التخلف وهو ظاهر وان اراد انه منحصر
فيه فممنوع لعدم كونه مفيدا لهم ايضا بل كان الغرض المهم الاصلي من تنفيذ جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته تبعيدهم عن المدينة عند وفات النبي لئلا يثبوا
على الامامة بعد النبي ص ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا ع واما قوله ص ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره رئيس الاشاعرة محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي ص حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه ص قال جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي ص فلا تسع قلوبنا المفارقة
والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اي شيء يكون من امره انتهى فليطالع ثمه حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال المص بالحديث
ان الخلفاء الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكونوا الثلثة ملعونين عنده لا يليقون بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال
منه على بطلان خلافة الثلثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي ص سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به
صاحب المواقف وقد تخلف الثلثة عن امر النبي ص بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي ص
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما امر به من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقد تخلف الثلثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث ان رد كلام النبي ص يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق اللعنة من الله
تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع ان النبي ص قد جعلهم تابعا لاسامة بالانقياد
على ما امرهم به فلم يتم تلك الامارة حياته ان يكونوا تابعا محكوما لاسامة محكوما منهم على اسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما كما

قوله للمصنف في كتاب الله الخليفة لتعيين انه انما سمي الخليفة خليفة لانه يخلف في الحكم من يحكم بينهم علیهم امره وتنبيه هو خليفة الله وهو قول ابن مسعود وابن عباس انه خليفة الله وذلك في قوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وفايدته لما يحصل الانتفاع التام بالعصمة عصمة ...

قال الرازي في تفسير هذه الاية انما سماه تعالى خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين خلقه وهو مروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الراي يتأكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق والظاهر ان المراد بالخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه الخ ١٢

علي سا

لي اسامة فلا يكون لهم الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين في الحال الان ابا بكر قبل اتمام ذلك الجيش جلس مسند الخلافة وطلب البيعة من اسامة رضي الله عنهما
بعد الى المتابعة من النبي في متابعته نفسه فالدخول تحت رايته واذا بطل خلافة ابي بكر بطل خلافة اخويه ايضا بلزوم خلاف الاجماع المركب فتامل ولقائل ان
ناصب له فقلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن على الا بها الا امر الاسلام ان ليس مبا لخليفة نفسه اه فهنه ان الكلام والطعن والملام في تخلفه في زمان
النبي وعند مبالغته في ايام مرضه بتجهيز جيش اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفاة النبي فقط وعند ادعائه للخلافة التي كان تخلفه
بشأنه لاجلها والقاتوله سيما وقد ارتد جميع العرب آه فكذب صريح ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي للجيش عليهم اولى لقربهم من المدينة وتوقع
شرهم فتأمل بل لم يكن هذا ما قيل كما سبق انما ارتد اكثر كان هنا الطوائف قليلة باقية على كفرهم الاصلي لا صلاة مسيلمة الكذاب سجاح ولا اعده
من الطوائف الاخر الذين سموهم ايضا اهل الردة منهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم استحقاقه الخلافة النبي كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله
في مقام المخالفة ولا في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يجعل تخلفهم عذرا في تخلفه عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب هو بنفسه في تجهيز
الجيوش وقتال اهل الردة آه واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فهو بظاهره كلام صادق لا يفيد الناصب لا يفترقا الا ان اسامة
واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر وعمر وعثمن واخوانهم وهم كانوا متخلفين متوقفين في المدينة
يترقبون حال النبي فيصدق قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولو سلم النقل وسلم ان الجزري اراد ما فهمه الناصب من انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش
بحسب النبي فنصحهم مناقضا لما جزم به الناصب قبل ذلك في قوله ومع ذلك استاذن اسامة عن امامته وهو الامير في التخلف فاذن له انتهى مع ان ذلك معا رض
بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة الاحباب حيث نص على ان الثلثة كانوا داخلين في جيش اسامة وبما مر من شعر ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته
المشهورة مادحا لعلي معرضا على ابي بكر بقوله ولا كان في بعث ابن زيد مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا واما الاستدلال على عدم دخول ابي
بكر في جيش اسامة بان النبي بعد ما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس آه فمردود بانه اراد بانفاذ الجيش خروج جميع من كان داخلا
في ذلك الجيش الى تحت راية اسامة كما يظهر من كلام الشهرستاني وغيره وقد مر او اراد الانفاذ في الجملة مع بقاء ابي بكر واخوانه في المدينة فلا يبا في
حضوره في مسجد المدينة وصيرورته مامورا بالصلوة فيها على ان كونه مامورا بالصلوة من جانب النبي بعلم من النبي انه حاضر في المسجد غير خارج الى
معسكر اسامة عند الشيعة كما مر وانما المسلم عندهم انه بعد تخلفه كان يحضر المسجد خفية لاستخبار حال النبي فامرت عائشة بذلك فلما استشعر النبي
بذلك تكلف الخروج الى المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب وقام بنفسه ولعل تكلفه للسير عند الخروج وتعبه لابعد ابي بكر عن المحراب انما كان لاجل ما تقدم من
غضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة فتفطن قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني
وكيف يجوز نصب من يستعد العالم بطلب الارشاد منهم وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان
سلمنا صحته فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله ما منكم الا وله شيطان فقالوا وانت يا رسول الله فقال وانا الا ان الله اعانني عليه فاسلم وهذا
باب انصاف الصديق واما طلب الرشاد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله بهذا في قوله تعالى وشاورهم في الامر ولم يكن هذا الامر الا بالاشعار
في الرأي وثانيا انها لكلام الانابة وكلام الصديقين صح الرواية من هذا الباب واقول اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال للمنع
صحته وثانيا تسليمه صحته بتغليل ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا آه وثانيا انا لو سلمنا ما ذكر من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يقدح في
مقصود المصنف لان استدلاله باعتراف ابي بكر باعتراء الشيطان له والاعتراء انما يتحقق بحصول المعصية وهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه سلط عليه بايقاعه اياه
في المعصية وعدم انفكاكه عنه مع ان القول بان لكل انسان شيطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا بالله
غالبا على من حضا كما كان لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان وحال الجن فان من الجن من يكون مسلما كما نطق به القران وهو لا يوصف
بالشيطان كما لا يخفى ولما جعله الشرطية المذكورة على ما يجيء فيه من طلب المشورة وطلب الرشاد فمع ما مر من ان ما استدل المصنف ليس عليهما بل يرد بامر طلب
الاشارة والارشاد في احكام الحلال والحرام الذي يجب فيها استقلال الامام بل على فضوطه لبعد عن تلك المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر ذلك
الاسلوب الكلام الذي ينادي على قائله بالعجز التام قال المصنف رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطأ احد الرجلين لا د تكاب احدهما ما يوجب القتل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يصح عند نا دوا
هذا الخبر وان صح كان تحذيرا من عمر ان ينفرد الناس بلا حضور العامة البيعة ولهذا سماها فلتة وكان ذلك لضرورة دعت اليه وذلك ان النبي
توفي من غير استخلاف فعلموا انه يستخلف النبي لعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرائع بل هي من الواجبات على الامة فالواجب عليهم ان ينصبوا بعد
ولهذا وكل امرها اليهم فلما توفي رسول الله اراد الانصار في سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا بينهم اميرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي
كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام لضعف القلوب وذهابها عن الاسلام بسبب فوت رسول الله وارتداد العرب فتسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة
لرفع الاختلاف ووقع البيعة ولو كانا يؤخران البيعة الى حضور جميع الناس واتفاق كل الاراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد في الخلافة
هم العسكر والرؤساء فهذه الضرورة دعت الى التعجيل للبيعة فلما تم هذا الامر اراد عمر ان يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة دعت اليها

الضرورة فقد لا تعادوا الى مثله ولا تجعلوه دليلا فلا ينتصر في هذا الكلام طعن لا في ابو بكر ولا عمر واما قوله بل هو خطا احد الرجلين لان ارتكاب
احدهما ما يوجب القتل فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تركه في غير حالها انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب
هو الفلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب تبديل الحروف وخان في النقل ليبني عليه ما يشاء من المغالطات وثانيا ان قوله ان النبي توفي
من غير استخلاف ممنوع اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي عليه السلام واما عند اهل السنة فلما مر نقلا عن فخر الدين الرازي انه لان النبي وان لم يستخلف
احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فتامل وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقا
ومن جملتها اعتراف القاضي البيضاوي في بحث الاخبار من منهاجه في الاصول بانه من اعظم مسائل الاصول ومن هيهنا نعلم توجه المنع على قول الناصب فيهذا وكل
امرها اليهم آه ورابعا انه من اين تعلم الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم اميرا كان ذلك سببا في هدم الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد بن عبادة من كبار
اصحاب النبوة ورئيس الانصار خليفة لوجب تلك المفسدة مع ان الناصب حصر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومع البين انهم اذا رضوا بامر لم يقدر غيرهم على ذلك
على المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما كانت لحب الجاه والطمع في الخلافة لا للتمحلات التي يتكلفها له اهل الجهالة واي فساد كان
يتصور في انه بعد ما ساع الى السقيفة لمنع الانصار ان تفرد معهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي واما فساد مخالفة بعض طوايف العرب فانما
نشا لانكارهم صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في سخافة انه لذلك كما قدمنا بيانه عند استدلال المصنف على امامة امير المؤمنين بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك الاية فلو انصفوا اعترفوا بانه كان الواجب عليهما في ذلك اليوم ان يجتمعوا في دار النبي مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرغوا للنظر
في حال الامام على تقدير عدم النص من النبي وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبي وتعزيته تكذب ما ذكره عمر عند مرض النبي
حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقا في قوله هذا لكان الواجب عليه ان لا يبادر الى سقيفة بني ساعدة لمدافعة الانصار وليجوز تاكيده ومساره عنهم
انهما كان الموافق لما اعترف به من كفاية كتاب الله ان يقول لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله لا ان يقول حسبنا ابو بكر احسن الناس من هذا
من نحو هذا التعليق وهو بذلك حقيق وايضا كيف لم يسارعوا الاجل الدين يوم بدر ويوم حنين وغيرهما من ايام غزوات النبي وفروا يوم الاحزاب
في خيامهم وعمرو بن عبد ود ينادي بهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وخمدوا وجبنهم فلم يقم اليه احد منهم وكذلك يوم مرحب فانهزموا وافتضحوا بهزيمته فلما اظهر
منهم المسابقة والمسارعة في تلك المشاهد لنصرة الدين علم ان مسارعتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا لال محمد
كما صرح به الغزالي في كتابه الموسوم بسر العالمين ولله در القائل في شان علي ومن سبقه بالخلافة وعلى الخلافة سابقوا وما سبقوا الى احد ولا بدر وخيبر
الكلام ان كل من يستحق ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت في واقعتهم وتوافقوا فيما اصابهم من مصيبتهم حتى يدفنوا رسول الله ويسكن
نائرة قلقهم في تجميعهم ويجتمع المهاجرون والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واكابر الصحابة مثل علي وعباس وعقيل وسلمان وابي ذر والمقداد وحذيفة بن
اليمان رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم واصوب الى الصلاح والرشاد اقرب من الشبهة والريبة ابعد لان الامر كان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها
في العالم فلماذا تعجلوا ولم يصبروا ايام ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله بل لغاية حرصهم على الملك صاروا عن مصيبة رسول الله غافلين وعن
موافقة اهل بيته في تجهيزه ذاهلين كان لم يقدح في الاسلام وقعة ولم ينزل لهم مصيبة فلاجرم ظهر الفساد وكثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق
والشقاق حتى قال لهم بايعوا عمر او ابا عبيدة وقال عمر بل نبايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال
آخرون نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا فقال الاخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
هاشم ان يليكم تيمي ذليل الى غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتن الممتدة والروايات المشهورة الناطقة
القائمة باهلها على ساق فصار هذه الفلتة في البيعة حجة لامير المؤمنين حجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة وليس امري
وامركم واحدا اني اريدكم لله وانتم تريدونني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم بخزامته حتى اورده منهل الحق
وان كان كارها مع ان رسول الله قضى ما عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقد الهم
بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث وغيره مما وقع فيه الخوض وخامسا انه لو سلم الناصب الشقي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر
كانت فلتة دعت اليها الضرورة فكان مثل الذي مادعت اليه الضرورة ايضا في معنى المعاودة اليه معللا بان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي
تركه في حال غيرها فظهر ان ما ذكره من الطامات انما كان للمغلطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شان البهو الحجج الذي اختل
نظامه بل نقول ان حضور الثلاثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة منشا الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي كان عالما
بعاقبة الامر بعده وانهم لو لم يتخلفوا وساروا مع اسامة لا يتوجه خلاف ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه يندفع باهل بيته وباقي المهاجرين
والانصار فالقول بان الضرورة دعت الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على اولي النهى ومن مضحكات تاويلهم لكلام عمر هذا ما نقله
الشارح الجديد للتجريد حيث قال واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديد الكلمة فاقتلوه انتهى وان تكلف هذا القدر من التطويل في هذا التاويل مما لا يصدر الا عن المخبولين او عن ملاحدة الموت قال المصنف رفع الله درجته
ومنها قول ابي بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا

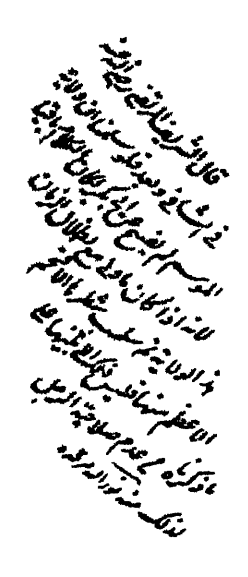
الكلام

الكلام فهو من باب التواضع وتاليف قلوب المتابعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد فضل الله في هذا الباب وشكى بعض اصحاب
رسول الله صلعم استشاره للخلافة من عمر لفظاظته وخشونته فقال اقيلوني فاني لا اريد الخلافة وليس هي عندي بشيء لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستظهار
الامالة والحكومة كما روي ان امير المؤمنين ع كان يقول لا تسوى الخلافة عندي نعلا مخصوفا ومن حمل امثال هذا الكلام على خلاف ما ذكرناه وجعلها من المطاعن
فهو جاهل بعرف الكلام انتهى **واقول** يرد عليه اولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي
مذكورة في التجريد وسلمه عنه شارحه من اهل السنة وفيما نقله الناصب هنا في وجه قول ابي بكر لذلك دلالة على ثبوتها عند بعض اصحابه وفيما سيأتي
في ذيل شرح قول المصنف ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المؤمنين ع من نسبته ردوا بهذا القول الى الصحاح الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند النقاد
لانه من التشكيك صوله ان صح خبر صحيح ومن خواص هذا التعليق ما سنح لي ههنا من ان قول ابي بكر هذا دليل على عدم جواز تنصيب المفضول على الافضل ولا ثانيا
المجوزين له وثانيا ان التواضع وهضم النفس في امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يتبرج وثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا القول المذكور كما
اشار اليه الناصب انما وقع من ابي بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي ع فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الخيرية
بعلي ع بل قال اقيلوني فان كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان كان هذا ايضا اعترافا بالواقع منه
ثالثا ان قوله وقد قيل هذا بعد ما شكى اه مجرد تمويه وتلبيس لترويج باطله لظهور انه لا ربط بين اظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على
الاطلاق وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره اخير وافضل منه وما نقله عن علي ع لو صح فهو من قبيل الاول فلا مناسبة بينهما ولا يصلح الا لمغالطة
الصبيان او اخوان الناصب اهل العمى ثم من جملة ما فعله من التمويه والتلبيس تغيير قول ابي بكر فاني لست بخيركم وعلي فيكم بقوله فاني لا اريد الخلافة وليس
هي عندي بشيء لا اقدر على طرحها فان هذا الكلام مباين لما قال ابو بكر وانما هذا الكلام انما صدر عن عمر عند ما اقترن ولبس تغيير رشده وملاحظة التحري ورفع
تعلق الخلافة فاراد ان يتشبه به في المقال فقال لا وليس شر من الذي يسترى في الخلافة بخبر واحد فقال ابو بكر لا يفعل ذلك ما قلته ولا تعيها الطرحها
حتى اجد لها من يريدها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد الدين العطار قدس سره في كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام ابي بكر صريح
في طعن عمر وانه في ارتكاب الخلافة واغتصابها جوز البيع والشرى فيها فقد خالف العقل والنقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله تعالى شانه من ابي
بكر وبيعه من عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يجيء منه ترك الخلافة وان تلبسه بتلك الدعوى لا بوالين لها والا فالخلافة
لا يتوقف على بيعها وايضا لو كان صادقا في ارادة بيعها لاشتراها كل من طلحة وزبير ومعاوية بجوامع الجنان والادنان فضلا عن جزئها لكن لما علم
ان عمر له حرص في الخلافة راسخا كما ان ابا بكر لم يكن في اقالتها ناسا بقاصه فان صدر ذلك منهما كان خدعة نعوذ بالله من رجل لم يرضهما عن الاشتراء لها
من عمر ولو يعطاه قليلا ولبيات كثيرا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت سألت رسول الله ص هل للانصار في هذا الامر حق
وهذا يدل على شكه في صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فان كان الذي رواه حقا
كيف حصل له الشك الا انه دفع بالباطل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الايقان وانه لما دفع الانصار
عن الخلافة كان يدعوه تقواه الى طلب النص فما حديث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان يتمنى
ان يسمع هو بنفسه عن رسول الله ص حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى
واقول قول ابي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يفهمه طلب زيادة الاطمينان ما يحتمل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد
على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزالون يتهمون الشيعة بتفردهم في مخالفة ذلك وبالجملة قول ابي بكر صريح في
احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الجزم بذلك الاستحقاق فيكون تقمصه الخلافة تصديا من غير استحقاق وتوسلا بسوء
الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا امارة واحد من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك
وجه للشك في انه هل كان للانصار حق في امر الخلافة والامامة اولا حتى يدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهاره الشك في حق الانصار
انما كان ليوقع في الاوهام انه كان جازما في عدم تعلق ما فوق البيعة بذلك لئلا ينازعوا بعده في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت بيدي على يد
احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبري عن الامارة والخلافة كما هو داب
العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن ياتي بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب لا يطمع فيه كل مهوس وهذا من باب الشفقة على الامة سيما الخلفاء
وارباب الرياسة ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكر من امر كشف بيت فاطمة فلم يصح بهذا والرواية فلعله انتهى **واقول** تحضيض ابي بكر لضرب اليد على يد احد
الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه ثانيا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يجزع فليحا لو باشر هو بعد
امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب تقليد الدأب العارفين في تنبيه من ياتي بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة لتدبر الامير على
الوزير رايهم كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفاء عنها واعترف بها ابن قتيبة من اهل السنة في كتاب السياسة وابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح النهج وغيرهما في غيرهما فلا مكابرة ولا دوا المنكر جحوده **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان النبي ص لم يوله شيئا من الاعمال وولى عمر

ونفذه لاداء سورة البراءة ثم رده من لم يستصلح لاداء ايات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا في سائر البلاد
انتهى ثم قال الناصب خذله الله قوله دعوى عدم توليته دعوى زور باطل مخالف للمتواتر فانه لا نزاع بين احد ان ابا بكر كان وزير رسول الله
لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته وكان امير المؤمنين علي ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا
وابو بكر وعمر وفعلنا انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا تولية ولا عزل الا برايهما ومشاورتهما ثم انه في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين
وكان في غزوة تبوك اخر غزوة غزاها رسول الله وما اجتمع له من العساكر في غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر الصديق
ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة ولما بعث علي لقراءة سورة البراءة ونبذ العهود فقد ذكرنا سببه ثم نقول لهذا الرجل العامي الجاهل بالاخبار والاثار كان
ابو بكر يستصلح لاقامة الدين من قتل المشركين واظهار الاسلام واظهار اثار النبوة انه زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن على العرب بعد الفتح وهو امير الحاج من قبل
رسول الله في الحج ومن غاية جهلك بالاخبار انك تدعي انه لما احضر علي رجع من قبل الحج فيا ايها الجاهل من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا
كان امير الحاج تلك السنة وتخالف الخبر المتواتر ام تدعي انه لم يحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهلك فعند اما تستحي من ناظر في كتابك يا سفيه البطالة
ثم من تولى الامامة والصلوة بالمسلمين ايام مرض رسول الله ص اتدعي انه لم يصل بالناس او لم يامره رسول الله ص بالصلوة في ايام المرض وكل هذا مما يدعيه باطل
ويخالف الصحاح الاخبار الجارية مجرى المتواتر واي دليل اتم من ولاية الصلوة وقد قال ابن عباس ان رسول الله ص لم يصل خلف احد من امته الا عبد الرحمن
بن عوف في ركعة من السفر الا ابا بكر الصديق ثم انك لم تستصلحه لولاية امر من الامور اف وويل لك يا اعرابي الجاف الجاهل انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما
اولا فلان دعوى عدم النزاع بين احد في وزارة ابي بكر لرسول الله ممنوعة بنزاع غير واحد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبياء والسلاطين على
وحدة الوزير كما يرشد اليه وزارة اصف لسليمان ع ووزارة هرون لموسى ع الى غير ذلك وقد ثبت وزارة علي للنبي ص بقوله ص له انت مني بمنزلة هرون من موسى
فمن يدعي مشاركة ابي بكر معه في الوزارة فعليه اقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله انه ص لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته غير
مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تاليفا لقلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من الخلاف والنفاق لا لحاجة الى رايهم واستعانة بتدابير عقولهم كما
مر مفصلا واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله ص يقول الخ كذب من الناصب على النبي ص ووليه ع ومن العجائب انه يكذب على
رسول الله ثم يروي ذلك عن علي لئلا ينازع فيه الشيعة والدليل على اعمال الناصب ههنا الكذب والافتراء انه لو كان في سائر المواضع يلقي ذكر علي بقوله ع او
ها هنا لما اراد ان يوضع الحديث على لسانه وزين ذكره بقوله ليظن الناظر ان الناصب حيث اتى بتعظيم علي ع يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن مما يتوقع من سفهاء
اهل السنة واما اذكياء الشيعة فحاشاهم ان يذهب عنهم مثل هذه التمحلات ثم ان قصد بذهاب النبي مع ابي بكر وعمر ذهابه معهما الى عيادة مريض او
مشايعة جنازة او نحو ذلك فلا اختصاص لهذه المعية بهم وان قصد به ذهابه الى مبارزة عدو ودفع صائل ونحو ذلك فمن البين انهم لم يبارزوا
احدا في مدة عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم نبيا كان او صاحبا او غيرهما وكذا الكلام في قوله جئت انا وابو بكر واما قوله فعلت انا وابو بكر
فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله مع قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان بالوحي الالهي وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية و
المشاركة في غير ذلك ليست الا فضيلة فيه وكيف يشارك مع النبي ص في القول من لا يعرف الكلالة والاب ويعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما
ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب لغيره مما تقدم على ما يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما
من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر قد امتحنهم النبي ص باعطاء الراية فرجعوا بها وانهزموا كما عرفت سابقا واما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب
الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا اثر وتوضيح فساد ما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه لما اخبر النبي ص بانه لا يحتاج فيها الى الحرب
ولا يعني بقتال عدو وان الامور تنقاد له بغير سيف فخرج النبي ص بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا ع في اهله وولده وازواجه ومهاجره
في المدينة فلو كان الراية في هذه الغزاة بيد غير علي ع جاز ولم يكن فضيلة ولو علم الله ان نبيه يحتاج في هذه الغزوة الى الحرب لم ياذن في تخلف علي ع ولم يرض
بلبثه عنها واما رابعا فلان ما ذكره من تولي ابي بكر للحج فقد مر بيانا لكن ينبغي ان نعلم ههنا منشأ توهمهم فيه وبيانه ان ما ذكره من سبب بعث علي لاداء
طائل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين الخ فان اراد بها اقامة الدين وقوعه اولا في مكة في مبدا الكفر
للحبشة كما ... فهذا مسلم لكن الظاهر ان امثال ذلك لا يسمى في العرف اقامة الدين وان اراد به صرف ماله في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا من موضوعات اوليائه وان اراد
به انه كان بالغا بشيرا او من جملة سواد عسكر النبي ص فلا تقوية للدين بمجرد ذلك لان الانبياء والملوك ربما يكون في الاراذل المصلحة عند الحاجة الى المقاتلة
وكونه من سواد العسكر تشترك فيه ابو هريرة ونحوه من مؤلفة القلوب واما سادسا فلان ما ذكره بقوله انه زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن فمدخول بان
المصنف لا يزعم ذلك الضلال العلمية بانه لولا اقتدار ابي بكر على قراءة العربي لما جعله قريش معلما لصبيانهم وانما نعتقد ان الله ورسوله لم يعلما امينا في اداء
وعلموا انه ربما خان في الاداء كلا او بعضا مواضعة مع الكفار ولخلل في المصلحة او لانه ربما استخفه قريش لجبنه وذلته فتوهم ولم يمكنوه من الاداء او لانه
ربما سأل احد عن معنى بعض تلك الايات فيعجز عن بيانه فتلك يعجم كما عجز عن بيان معنى الكلالة والاب وغيرهما وكان ذلك موجبا لاهانة سيد المرسلين واما
سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا ندعي ذلك قوله وتخالف الخبر المتواتر قلنا ان الخبر فضلا
عن تواتره وكان الناصب نسي ما ذكره سابقا من ان الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد واثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا انه ما روى المصنف انما عن جامع

[Margin notes:]
قوله تعالى كلالة ... رجل يورث كلالة ... فتذكروا
بعد ان مما لا يعرفها ابو بكر ثم قال اقول في الكلالة برايي فان صواب فمن الله وان خطأ فمن الشيطان وهي ما لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد ١٢ شرح جديد للتجريد
الاب هو الكلاء للانعام ... وقيل المشهور للدواب ١٢ مقدمه شرح النجاري

الاصول

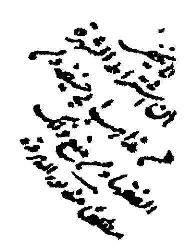


الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق ولئن لو ثبت لم يكن ممتنعا الا اذا كان ايام الموسم بعيدة لان الانقطاع على ما كان الى
يوم من ذي الحجة وادائها على يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وبقيا منه شيئا لو تمم امارة الحج وقد بينا انفا ان يكون
امير الحج في تلك السنة علي او عتاب بن اسيد الذي كان في السنة السابقة امير الحج ثم ما ذكره من انه صلى الله عليه وآله ان اداء البراءة كان ههنا بعد فتح مكة مردود بان نقضة البراءة
وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركين قد اسلموا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي صلى الله عليه وآله لما خرج الى تبوك وتخلف
المنافقون فارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه فكما ذكرنا سابقا ان الله تعالى علم ان ابا بكر رجل
ضعيف القلب مما يخاف على نفسه في اداء الايات وعلم بانه ليس هو حقيق الاداء لغير ذلك من الوجوه التي ذكرناها ولئن اراد المصنف انه استرجع لعدم الوثوق عليه
بمعنى انه كان يغير في بعض الايات كما نسب الناصب اليه ثانيا فلان قوله ان عليا يحصل الناس او ينكر هذا الامانة فلا يصير الانسه الانكار لما
مر من صلوة ابي بكر بالناس لم يكن بامر النبي وانما كان بامر عائشة وانه لما استشعر النبي تكلف للخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما
يدل على هذا تماما ورواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله شيئا ولا في صلوة ام فيها مؤخرا فتذكروا اما روايات صحاح هي
ستطلع عند نا بليغ نقض الابرام كما اشبعنا الكلام فيه سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله واي ولاية اتم من ولاية الصلوة مدخول بما قرره من ان الامامة
الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف غير قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا يصح بغير قريش على قول
الخصم وايضا فقد صح عند الخصم ان النبي قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين قبيلتين من الانصار فاستغاث وقد فاته المغرب وقد قدم الناس
عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي صلى خلفه وهذا على تقدير صدقها ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يرجح احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وفيها ايضا انها
بنا امير علي على المدينة ولم يعزله وهذا انما يدل على الامامة من الصلوة لانها جزء في ضمن كلي واما ثالثا فقد نقل المصنف سابقا الرواية المشتملة على ذم من مسند
احمد بن حنبل فدل على ان الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتاخرين عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه
على غيره من المحدثين في الزمان والفضل وبكونه في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث
الرد وليس فليس واما رابعا فلان ما رووا عن ابن عباس غير مروي من طرق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا فتنبه ولنعم ما قال الناصب لا يرد الاحمق الجاهل
بان حديث التخصيص لا يقوم حجة على خصمه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي
واحتج عليها برواية تفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة يحل عليه فقال لها ان النبي قال نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة والقران يخالف ذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال
الله تعالى وورث سليمان داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وناقض فعله ايضا بهذه
الرواية لان امير المؤمنين والعباس اختلفا في بغلة رسول الله وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين ولو كانت صدقة لما حلت على علي وكان يجب على
ابي بكر انتزاعها منه ولكان اهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بانه طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة واخذ فدك من فاطمة وقد وهبها اياها رسول الله فلم يصدقها مع ان الله قد طهرها وزكاها واستعان بها النبي في الدعاء على الكفار على ما حكى الله
وامره بذلك فقال فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامر الله تعالى بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي
كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين فشهد لها فلم يقبل شهادته قال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام
ومع ان الله تعالى قد نص في اية المباهلة انه نفس رسول الله فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله بامر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان
يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل
شهادتهما لانهما يجران نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال ابناءنا
وابناءكم وحكم رسول الله بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك
ثم جاءت بام ايمن فقال امرأة لا يقبل قولها مع ان النبي قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه
ولا صاحبه حتى تلقى اباها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي قال يا
فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كانت
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر جاء رسول الله اهل فدك فصالحوه فكان مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من اموال
الفيء وكان تحت يد رسول الله كما يكون اموال الفيء تحت ايدي الائمة وكان رسول الله ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل عن نفقة
عياله في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله وبقي ازواجه واهل بيته ولم يكن يحل لازواج النبي التزوج بعده لانهن كن امهات المؤمنين ولم يكن سهم
في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من سائر جهات الفيء وبقي فدك لفاطمة واولاده فعمل ابو بكر في فدك بما عمل النبي فكان ينفق منها
على ازواج النبي وفاطمة واولادها وما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله فلما انتهى الخلافة
الى عمر بن الخطاب حصل في الفيء سعة وكثرت خمس الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي عطاء يبلغ المال ورد سهم

النضير الى علي وعباس وجعلها فيهم ليعملوا فيها كيف شاؤا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ودفعها الى عمر بن الخطاب
فدك وعمر ابنا سهم كان فكذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا كيف شاؤا وهذا ما كان من حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رضي الله عنها ارث فدك وانها نحلة لها
من رسول الله فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكر من المطاعن في ابي بكر مجاب فذلك فليس بطعن اما ما ذكر انه احتج برواية الحديث وعارض به النص
الحديث اذا احتج بشرائطه فهو يخصص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين فهذا كذب صراح فان عمر قال
بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة فقالوا اجمعا اللهم
نعم كما رواه البخاري في صحيحه وروي ايضا في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله قال لا
تقتسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد برواية حديث
عدم توريث رسول الله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد الذي صح مما لا حاجة بنا الى بيانها
لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اسناد عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن
تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه كان
غريما لان الصدقة يحل عليه فما اجهله بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك هذا معلوم
عند العامة ومجهول عنده واما ما ذكر من النصوص الدالة على ان الانبياء يورثون كقوله تعالى وورث سليمان داود فالمراد به ميراث العلم والنبوة والحكمة واما ما
ذكر في زكريا فاتفق العلماء ان المراد منه النبوة والحبورة والامر المتسبب بدعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث
واما ما ذكره انه ناقض فعله في توريث علي في السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوة
المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والجنود وبهذا المعنى
تشمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقات المسنونة المترشح بها
وهاتان الاخيرتان كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين
ولو كان ميراثا لكان للعباس وارثا ايضا لانه كان العم واما قوله لكان اهل البيت الذين حكى الله عنهم بانه طهرهم مرتكبين ما لا يجوز فنقول اهل البيت
على هذا التقدير كانوا مدعين لحقهم والامام يفرض عليه ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب
عصمته ويقين صدقه فليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله اما سمعت
ان امير المؤمنين ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن علي فما قبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين لست اهلا للقضاء
الا تعلم ان هذا الدعوى يجري في بيت المال وههنا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما رعاية ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع قول
المدعي الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلو تم حجة حكم والا توقف ولو صح قصة مرافعة فدك فابو بكر عمل فيه ما كان يجب عليه من طلب الحجة من
المدعي واعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها ولم يسمع ابو بكر فان صح فربما كان لصغرهما ولعدم شهادة الفرع كما فعل علم مع
شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه مراعي لقواعد الشرع الشريف حكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن واما عدم تتميمها سماع مع
ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فانها شهدت مع علي وهو من باب شهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم
اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر لم يبلغ قدرا من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المؤمنين
فكيف يتصور الطعن واما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب وقد غضب على العمر فقد تغضب لغرض دنيوي لا يقصد المغضوب عليه اذا
خوف الله وهذا الغضب من باب العلق الدينية وما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب الديني واقول الولا ان ما ذكره
من ان فدك كان من قرى خيبر مكذوب بما رواه صاحب جامع الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله ثلث صفايا بنو
النضير وخيبر وفدك فاما بنو النضير فكانت الى اخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في معجم البلدان ان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل
ثلاث افاءها الله على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار ارسلوا الى رسول الله يسألونه
ان ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله ان يصالحهم على النصف من ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب فكان خالصة لرسول الله وفيها عين فوارة ونخل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رضي الله عنها ان رسول الله نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك
شهودا ولها قصة ثم ادى اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين ان يردها الى ورثة رسول الله فكان علي بن ابي
طالب والعباس بن عبد المطلب يتنازعان فيها فكان علي يقول ان النبي جعلها في حياته لفاطمة وكان العباس يأبى ذلك ويقول هي ملك لرسول الله وانا
وارثه فكانا يتخاصمان الى عمر فيأبى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشأنكما اما انا فقد سلمتها اليكما فاقتصلا فيما يؤتى واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن
عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يأمره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم تزل
في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور

وحتى

خرج عليه بنو الحسن فقتلهم بعضهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المأمون فجاءه رسول بني علي
طالبهم بها فامر ان يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المأمون فقام دعبل وانشد الشعر اصبح وجه الزمان قد ضحكا برد مأمون هاشم فدكا وفي فدك اختلاف
كثير في امرها بعد النبي من رد واخذ بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه هنا ان فدك الذي ادعاها فاطمة ما ذا
بعدها المنازع فكيف لا يدل اصل النص بخطه المشهور ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك وكتب بدله سهم بني النضير واما ما ذكره
موضعا المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صنعاء اليمن من حديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس
الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها الخ فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة الى
رسول الله وبالنسبة الى علي وعباس والى الرضوان يدل على شكه في ذلك واشتباه عمر في رد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى
من تلك العبارة المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله حذف ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من حفاظ عمر وشنع عمر ابهمها ولا اصلح مسلما
لذلك وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب فعال الشناعة عن عمر كما فعل مثل ذلك في كثير من الاحاديث وهذا الكتاب مشتمل عليهم كما ذكرنا
سابقا ولنعم ما قال صاحب المعجم في امر فدك الخلاف كثير من رد واخذ بحسب الاهواء وشدة المراء وايضا يناقض ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حيوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز رد فدكا الى بني هاشم وردوا ايضا انه ردها الى اولاد
فاطمة انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق على ازواجه شيئا له ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان ذلك من غيرها مما اصطفاه الله
لنبيه ولو كان كذلك لكذبت الازواج فاطمة عليها في تلك الدعوى وقلن لها انه كان ينفق منها علينا وعلينا الى حين وفاته فكيف تدعي الاختصاص بالهبة والنحلة
ولبس فلبس ويعلم ان فاطمة كانت صادقة في دعواها وصح ما ذكر من ان فدك كانت بيد وكيل فاطمة وان ابا بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله ولو ادعت
فاطمة ارث فدك لا انها منحولة لها من رسول الله فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها الارث منه كونه في اواخر باب غزوة خيبر من كتاب البخاري حيث روى
باسناده الى عائشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله فقال ان رسول الله قال نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة والذي يدل
ايضا على ثبوت دعوى فاطمة فدكا وبطلان انكار الناصب لذلك انه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت حتى يحتاج ابو بكر الى اخذ من يدهم
الى ذكر ذلك الحديث منهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وقد مر من عدة طرق من طريق غيره ايضا ولفظ انها ادعت النحلة اولا ثم الميراث
انهم عكسوا قضية الشرع في شانها وطلبوا منها البينة على انها منحولة اياها فالتمست ان لم تقبلوا النحلة فلا ارث ثابت فقد دفعوا لها بالخبر
من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح بشرائطه يخصص حكم الكتاب مبني على ان الحديث المتواتر والمشهور كما وافقهم فيه
ابو حنيفة واما الخبر الواحد فيه واذا كان مخالفا للكتاب الله تعالى فكيف يكون مردودا لقوله اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا



فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا البحث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر دون السنة المتواترة والاخبار المشهورة ولعل من جوز تخصيص
الكتاب بالخبر الواحد يبني فيه على فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي
جوز اهل السنة القاء الشيطان له على لسان النبي وكيف يستبعد ذلك مع ما مر سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطانا يعتريني الخ وخامسا ان ما رواه عمر
من انه ذكر حديث منع الارث بحضور جمع من الصحابة فصدقوه وما بعده من حديث ابي هريرة مردود اما اولا بانه ما حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في
هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان المتأمل يجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه
غير ابي بكر حتى نساء النبي وعلي وفاطمة مع انهما كانوا اعمد ومعنى في ملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته ولا
يوصي اليهم بذلك حتى يتولى الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه كان مأمورا خصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث
شهر بن حوشب عن الترمذي وابي داود ان النبي قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار فاي ضرر
اعظم من ان يكون النبي كتم ذلك عن وصيته وورثته واوقعهم في الجنايا لا فائدة له فيه وحاشاه عن ذلك فهو رحيم رؤوف بالاباعد فضلا عن الاقارب
ان قلت لعل تعريفها واعلامها بذلك الخبر الذي ذكره النبي لابي بكر من كبار الصحابة قلت لكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما غلب على فاطمة بذلك الخبر من حيث انه صار
خليفة وقاضيا وادعى ان علمه قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجراء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان لذلك
الخبر الواحد حجة اصلا في اثبات كون تركة النبي صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته في مقام
الشهادة واما عند المدعي عليه اعني فاطمة فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكر ولا مجال لان يقال ان النبي لما علم ان ابا بكر الخلافة
لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد فقد اعترف به الناصب فيما تقدم ويدل على ان ما ذكر في حديث ابي هريرة من قوله
لا يقتسم ورثتي دينارا الخ لا يدل على عدم الارث غاية يمكن ان يكون وصية لعدم الاقتسام وصرفه الى غيرهم فمنعها وتبرعا يؤيد هذا قوله ورثتي فافهم ولو سلم
دلالته على عدم الارث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة اذ على هذا التقدير كان فدك تحت يد فاطمة يوم وفاة النبي فقد خرج عن كونه
قوله ما تركناه في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله ما تركناه صدقة اذ لا يصدق على ما انتقل من ملك النبي بالهبة والنحلة انه
صار حقوقه ملكا لغيره انه مما تركه النبي وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان حجيته

الآية فهو شيء لا يثبت لعدم النقل اما اولاً فلان الخبر الواحد اذا رواه معدل عند قوم في دينهم حجة عند الشيعة فهم انما يسئلون عن وجه محض مع تفرد الراوي
المتهم في روايته كما مر ويح لا يعتبر ما ذكره من الجواب جواباً واما ثانياً فلان السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول وانما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الآية
بالخبر وقد عرفت ما فيه انفاً واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضاً لا لنقل على ما حمل عليه من المعنى آه فمردود بانه كيف يدعي علم ابي بكر بما لو اذن لا دع ما اشبه
من حمله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وعجزه عن جوابهما او ما احتمل بما نحن فيه ان يكون قوله صدقة تميزا ويكون معنى الحديث ان ما تركناه
على وجه الصدقة لا يورث لاحد فتوهم الراوي وهو ابو بكر في ذلك الاحتمال ان النبي قد وقف على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر موقوفاً على الرفع بالخبرية
لا على النصب بكونه تميزا والتميز انما هو شأن اهل الاستنباط لا كل قاصر يكثر منه الفتيا ولعل الناصب اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمال
الآخر في ذلك الحديث قرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما الظلم على اهل البيت وهذا مسلم لا شك فيه وسابعاً ان ما ذكره من ان شهادته لا تسمع عن الغريم
الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم لان الاهتمام بشأن الرواية ان لم يكن اقوى يكون كثيرا ما ذكره صاحب المقود وغيره من ان الرواية مثبتة لشرع عام
لكونها متعلقة بالديانة سيما العامة محل الاهتمام على ان غرضنا احتمال ارادة ابي بكر في روايته ذلك جر نفع لنفسه يوجب تهمته بالكذب فيها فلا
تقبل منه ولم يقل احد بان التهمة لا يوجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه واما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا
استبعاد فيه لانها من موضوعات ملبس العامة فلا يبعد كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامناً ان ما ذكره من ان الميراث في قوله تعالى وورث
سليمان داود الآية ميراث العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في انتقال المال لغة وشرعاً فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وليس فليس
وايضاً لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد من الورثة دون آخر وقد خلق الله كان
نبياً هو آدم ع فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء وكذلك ولد ولده الى يوم القيمة ويلزم ايضاً في بدل هذا الامر
الحكم بان ورثة محمد قد ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم وان صحح خلافته كما ذكره في انكار تجويز تقديم المهدي على عيسى ع والعجب
الناصبة انهم لا يثبتون على طريقة واحدة لانهم اذا قال لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي ع لئلا يخرج سلطان محمد من داره وقعر بيته قالوا هذه
هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يثبتون مذهبهم الهرقلي ويقولون ان النبي يتولد منه النبي ويرث منه النبوة وتاسعاً ان ما
ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء زكريا الدينية والحبورة والامامة لا يستجيب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا آه مردود بما في تفسير
النيشابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد به وراثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق وكذا دعوى الاجماع على ان يحيى قتل
قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه وايضاً لو تم ما استند به بقوله لو كان المراد وراثة المال لما استجيب دعاءه
لدل على عدم استجابة دعائه مطلقاً لان يحيى لما قتل قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضاً والحاصل ان الميراث ان كان يقتضي التعدد في جانب
النبوة والحال ان استجابة الدعاء انما يلزم لو مات يحيى قبل زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك لانه لو لم يقتل لبقى وورث من زكريا كما هو الحق
في مسألة الآجال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصاً في كل امر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا ع ولهذا ما اجاب سبحانه
وتعالى الا بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً الآية فنبههم على انه لا مجال لحمل الآية على ارث النبوة لان الموالي في قول
زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي التي يخاف منهم ما كانوا صالحين للنبوة
لانهم كانوا اشراراً فلم يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي آه خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا
قابلين لها لما كان معنى للخوف عن وصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان الله تعالى لم يعط النبوة لمن لا يكون اهلا لها وعاشراً ان
ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريث علي ع السيف والعمامة بانه اعطاهما علياً لانه كان من المصالح آه مدخول بان المروي ان علياً والعباس
اختلفا في ذلك لا شيئاً من جهة الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي ع من جهة الميراث ما لان ابن العم اذا كان ابن عم الميت من الاب والام اولى من العم الذي
كان عم الميت من جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب اليه بسبب واحد واما العدد توريث العم مع البنت كما هو مذهب اهل السنة
ويؤيد ذلك ما نقلنا عن كتاب المعجم وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان
قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب
ميراث امرأته من ابيها وفيه من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله لا نورث ما تركنا صدقة فرايتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً انتهى وبما ذكرنا اتضح انما
قول الناصب لو كان ميراثاً لكان للعباس وارثاً ايضاً لانه كان العم ولو كان ذلك لاثبات من بيت المال لكان على ابي بكر ان ياخذها منهم او اخذا
وجبر تخلف علي عن بيعته وقيل منازعة علي وعباس فيهما مرتين في زمان خلافة ابي بكر وزمان خلافة عمر كما يظهر من جامع الاصول وجه ووجه ايضاً
لو كان من بيت المال وكان اعطاها لعلي ع من باب المصالح فان كان السيف لم يكن صالحا للعباس لكون علي ع اشجع فقد كان العمامة صالحة له وكان
العدل وتطييب خاطرهما يقتضي فصل النزاع بينهما بتوزيعها بينهما على الوجه الذي اشار اليه واذ لم يقع ذلك دل على انه جانبهما كان على وجه الميراث
والحادي عشر ان قوله ليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من المكن في منافسة ضعيفة لاخذها من كلام صاحب المواقف والشارح
الجديد للتجريد حيث قال ليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد له الحكم بما علمه يقيناً وان لم يشهد به شاهد

للمال فكذلك نقيض التعدد عن الموروث في جنبها

ولما كان النزاع من علي وعباس

انتهى بعض ما اخذ عنه ايضا ثم قال لأنه قد عرض القضية بحضرة الفئة الفقراء والحاكم بان الدعوى صادقة وايضا فان الحاكم يحكم بما علم فكان يلزمه الحكم

مع ان المال لم يثبت بشاهدين بل ولو كان فدك لها لانه تصرف فاطمة بلا منازع فيكون الخارج هو المطالب عنه ومنها انه قد طلب الشهود وعدم قبول تلك

الشهود بما لا يوجب المدعي انما افتقر الى الشهود لاندفاع التهمة عنه وجواز ان يكون عامة [illegible] على قوله لان لا طمع كثير من الناس في

اموال غيرهم وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت التهمة منتفية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة وعلى ظلم مانعها وطالب البينة عليها ويشهد على

صحة ما ذكرناه ان النبي استشهد على قوله في بيع ناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة لي اشهدت

ابتياعي لها فقال لا ولكني علمت انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فاجاز النبي شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل

الصدق وتغني عن الشهادة لما صوب النبي شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره باسناد الا له علمه بدليل صدقه وعصمته ويدل هذا ايضا [illegible]

على ما نقل عنه ابن حزم من انه اذا ملك الوديعة او ادعى من اودعت عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة

بلا بينة لصدقها واستغنت عن الشهود فلما ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله واذى الله تعالى ورسوله

بايذاء فاطمة وقد قال الله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة فطالب الشهادة [illegible]

حققه فعل النبي بعد المعلوم من عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة ما اتفق على نقله الامة من قوله من اذى فاطمة فقد

اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة كانت معصومة من الخطأ مبرأة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب ايذاؤها به بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك

لوجب ايذاؤها ولو جاز ايذاؤها لجاز اذى رسول الله واذى الله تعالى فلما بطل ذلك دل على انها كانت معصومة حسبما ذكرنا ومن العجب تعصب صاحب المواقف في هذا

المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة [illegible] قوله بضعة مني على المجاز [illegible] عصمة النبي قد تقدم ما فيه فلينظر العاقل المؤمن الى هذا الرجل المتعصب

انه يقدح في عصمة النبي وبضعته لئلا يلزم القدح في ابي بكر واي عصبية وظلم ازيد من هذا [illegible] واما الثالث عشر فلان ما نقله

[illegible] علي مع اليهودي عند شريح فهو مما افتراه الخصوم لحجة الشيعة فلا يكون مسموعا [illegible] في بطلانه حكم شريح في قول علي لست اهلا للقضاء اه

واما قوله الغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما موافقة ظاهر الشرع اه فمدفوع بانه انما يجب مراعاة الظاهر اذا لم يحصل العلم بالباطن [illegible]

الفروق [illegible] حاصل بصدق المعصوم [illegible] ان ابا بكر لم يعمل في قصة فدك بما كان يجب عليه واما الثاني عشر فلان قوله ولم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين

لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر ولو كان عالما

[illegible] على عدم استماع شهادة الفرع انما ذهب اليه من ذهب [illegible] بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من شهادة ام

ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخا لمقتضى الآية كما توهم اما اولا فلان الآية دلت

على جواز الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه

ليس بنسخ فجاز بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان تخيير بين استشهاد رجلين او رجل

وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا

لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بقصور شهادة الرجل والمرأة عن نصاب الشهادة شيء توهمه بعض الجمهور من مفهوم الآية واختلفوا

بعد الصدر ما هو الحق في المسألة مع ان اكثر الجمهور يقولون بجواز القضاء بتكميل البينة باليمين كما هو المشهور المذكور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسألة

كمسألة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف فيهما مرجوح جدا [illegible] مع ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة

وغيرهم فهل يكون وجه لو توقع [illegible] رأي ابي بكر على الطرف الذي اوجب تضييع حق اهل البيت واخذ ضياعهم وعقارهم الا قصد اضرارهم والاهتمام

في فقرهم وانكسارهم واما قول الناصب ان ابا بكر ليس اقل قدرا من شريح اه ففيه ان [illegible] بمساواة ابي بكر مع شريح يتوجه عليه من الطعن ما طعن به

امير المؤمنين على شريح بقوله لست اهلا للقضاء اه ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة

كان من العوارض البشرية اه يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة مع استدامته الى حين وفاتها كان غضبا باطلا وان الغضب الباطل يستثنى من قوله صلى الله

يغضب لغضب فاطمة وفيه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير الحق وان هذا الحديث [illegible]

العلماء في باب [illegible] منقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي في الحديثين [illegible]

فدل على انها لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها [illegible] وطعن من غضب عليها [illegible] شرح الاحياء [illegible]

ولم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة في فدك ما عامل النبي مع زينب بنته في [illegible] عن المسلمين [illegible] المال العظيم الذي بعثته

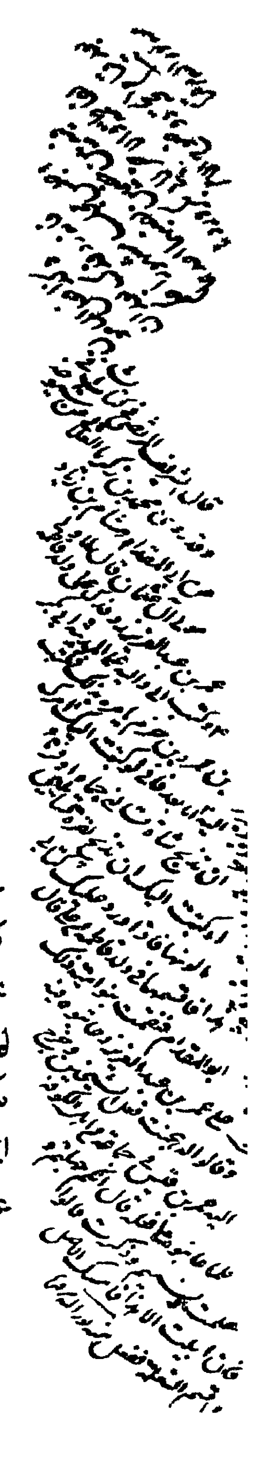
لفداء زوجها ابي العاص [illegible] كما نقل ابن ابي الحديد الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استوهب ابو بكر المسلمين عن فدك [illegible]

عنهم كما استوهب رسول الله المسلمين عن فداء ابي العاص بان فاطمة بنت نبيكم تطلب [illegible]

[illegible] في شرح الاحسان والتكرم فلا اقل من ان يستحقوا اللعنة بمعنى البعد عن مرتبة الابرار ان قلت [illegible] على ما ذكره ابن ابي الحديد [illegible]

امكان [illegible] الى ابي بكر [illegible] المسلمين [illegible] لابي العاص [illegible] المال [illegible]

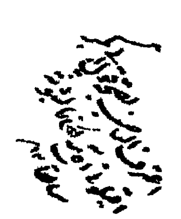
محصور من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فلم يكن الاستيعاب ممكنا منهم بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين قلت لو سلم كثرة المسلمين او جودتها
في مدة خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر فمقبول من ليس ان تلك الصدقة لم يكن صدقة واجبة محرمة على اهل البيت
بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما روي من سيرة الثلثة سيما عثمان من انه
اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ثلث مال افريقية وقيل ثلثين الفا فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدكا بفاطمة ومما
جوز ابنتها المستغيثة للطعن الملام الى يوم القيامة والذي يدل على استحقاقها تلك الصدقة ان من جملة تركة النبي السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة
النبي صدقة واجبة لكان يكال بتلك الخلة في التركة معدودة من الصدقة الواجبة حراما على امير المؤمنين فكيف جاز لهم ترك ذلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين
التصرف في تلك مع علمه بانه مما حرمه الله عليه نص يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتأخر في صواعقه من ان العباس رافع عليا الى ابي بكر في مطالبته بالميراث
عن رسول الله من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله وانه اولى بتركة النبي من ابن العم فحكم ابو بكر بها لعلي وكذا يدل عليه ما رواه جلال
الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حبوة لابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز رد فدكا الى بني هاشم انتهى وانت خبير
بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة لما نازعهما احد من المسلمين
ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك الغصب والظلم فقر اهل البيت وهضم شوكتهم وانفضاض
مواليهم وتشتت اشياعهم من حواليهم ليامنوا بذلك على ملك انهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا و
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان هيهنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي
سال عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفين قال
هشام الظاهر لا قال فاخبرني عن نفسين اختصما في حكم في الدين وتنازعا واختلفا هل يخلوا من ان يكونا محقين او مبطلين او ان يكون احدهما محقا والآخر
مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال يحيى بن خالد فاخبرني عن علي والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا
محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس كان مبطلا ضرب الرشيد
عنقي ووردت علي مسئلة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس
ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت انه لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق به القرآن
في قصة داود حيث يقول الله عز وجل وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطئا وايهما
كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول ان الملكين اخطا بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم
يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبها داود على الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال فقلت له كذلك علي والعباس
لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه ويوقفاه على خطاءه ويدلاه على ظلمهما في الميراث ولم
يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه طلب هو وعمر
الخطاب احراق بيت امير المؤمنين وفيه امير المؤمنين وفاطمة وابناهما وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى
عمر بن الخطاب منزل علي فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة فيهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم فقال
اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا
فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تحرق
علي ولدي قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما
فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما الدار فلقيته فاطمة فقالت يا بن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه ذكره مصنف كتاب المحاسن وانفاس
الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا النقل صحيحا عنهم وانهم قصدوا بيت النبي لاحراق اولاده على
شيء لا يجوز فيه هذا الانتقام ولا يحل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي لهم وكان ذات يوم يخطب فعثر الحسن وهو طفل صغير
فنزل عن منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعد المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين يوما في حجره وهو صغير ففزعوا به فقال لا تزرموا على ولدي بوله
مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم وبان تحرق عليهم ولا يحل الى هذه البيعة والنص عن دال عليها ولا العقل فهذا بعض ما نقله السنة
من الطعن في ابي بكر والذنب فيه على الرواة من السنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من اشنع ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة
وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته
واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا يشك انه رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المؤمن الخبير باخبار السلف ظاهر عليه
ان هذا الخبر كذب صريح وافتراء بين لا يكون افحش منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت
ازواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي وهل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم



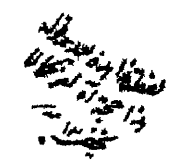
قال في النهاية في الحديث انه
بال عليه الحسن بن علي فاخذ
من حجره فقال لا تزرموا ابني
اي لا تقطعوا عليه بوله اشهر ١٢

فظهر انه كان عنادا و
مخصوصا باهل البيت
منه نور الله مرقده

كانت متصلة معمولة من الخشب والسقف لبنا فلو اخذ الحريق في بيت كان يحترق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم كان عمر يقيد على الحوائج جميع هذا لا
يخاف لومة لائم واعتراض معترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثاني ان بيوت بني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع حواشيهم
كانوا في البيت وعندهم السيوف المسلولة والمهابة واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت لاخرجوا الغيرة وتركوا التقية واخرجوا السيوف المسلولة فقتلوا من قصد
احراقهم بالنار الثالث دفع الصائل على النفس واجب شرعا لا يدفع اثم واي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفعه ولا يدع
في عصمته الرابع لو صح هذا دل على كمال عجز علي حاشاه عن ذلك فان غاية عجز الرجل ان يحترق هو واهل بيته وامراته في داره وهو لا يقدر على الدفع وشدة
العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله ﷺ لم سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا
الاحراق اهل بيت النبي ﷺ لا يجوز ولا يحسن الناس لو كان هذا امرا واقعا لكان افحش واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين وكان ينبغي ان يكون منقولا في
جميع الاخبار لتوفر الغرائم والرغبات على نقل امثال هذا وما رأينا احدا ذكر هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رأينا هذا في تاريخه
ان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الوقائع العظيمة المشهورة وفي امثال هذه لا يكتفى برواية واحد ما لم يوافقه احد من اهل الحديث فيحكم بانه منكر
شاذ لان الوقائع العظيمة يتوفر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس دون جماعة من الجمهور بين المتعصبين فهو غير مقبول
عند اهل الحديث السابع انه يخالف هذا رواية الصحاح فان ارباب الصحاح ذكروا في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة
ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة
بعث امير المؤمنين علي الى ابي بكر وقال ائتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استأثرت هذا الامر دوننا وما كنا



نمتنع عن هذا الامر ولا نحسد اعتزالنا لهذا ولكن كان ينبغي ان تؤخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يدعون هذا الامر
لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم وكان يخاف عليهم الفتنة فتسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بيعة الانصار وان كان لك في هذا الامر
رغبة فانا اخلع الناس واقبل بيعتهم وابايعك والناس فقال امير المؤمنين الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقي ابو بكر
المنبر وقال ان الوالي فليس بحضركم وعليكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء في انه استأثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف بحضورنا و
هو اولى بالخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه بمحضر الناس بايع بنو هاشم وتم هذا الامر برواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر وهذا كان طوار وهذا
الصحابة وهم لم يكونوا الملك طالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كقولهم فان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما لياكل من اموال الناس ويتنعم باللذائذ
فان اصحاب الصحاح من رووا بانهم اتفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله وقالوا يا خليفة رسول الله
اتدع الناس وتمضي وتعمل في السوق فقال الخلافة علي عيالا ولو لم اعمل في السوق لضاعوا وانا مشغول بكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت
عيالي فجلس امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعثمان وعثمان في المسجد فقالوا وعينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين لينبسط له في عياله ويترك
عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة بيعوا
جميع ما تحت يدي وادوا ما اخذت من بيت المال الى عمر ليصرف في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان اخذ لهذا العمل شيئا فلما ادى ما اخذه من بيت المال بعث
الى عمر اجانة وجلبابا واثوابا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعب من بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي لبسها في ايام حيوته وقال
ان الحي بالجديد احق هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان المطهر الاعرابي اخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من يتسلط عن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق شيخ
المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال مطاعنه على وجه يرتضيه المؤمن الموافق ويتسلمه المخالف المنافق لظهور حجته ووضوح برهانه ثم بعد هذا
يذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا نبطل هذا ما ذكره اولا شيئا ليسر امر قضايا امير المؤمنين حسبما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق
امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله ﷺ في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت مخزومية
اخت الوليد بن مغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكانت رياسة شبان قريش والاستيلاء والقوة انتهت الى عمر وابي جهل وابي الحكم بن هشام
ولما بعث رسول الله ﷺ واستولى الكفار على المسلمين ضعفاء الاسلام واختفى رسول الله ﷺ في بيت الارقم مخافة سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام
دعا رسول الله ﷺ اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء له فاسلم عمر صبيحة تلك الليلة واتى رسول الله ﷺ ودخل على رسول
الله ﷺ وهو كمل الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين اربعين وقال لرسول الله يا رسول الله اللات والعزى يعبدان علانية ويعبد الله تعالى سرا فخرج هو
والنبي ونساء الاصحاب ويقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم وطافوا وخرجوا الى بيوتهم وقال اصحاب رسول الله ﷺ ما زلنا اعزة منذ اسلم عمر
ووزير رسول الله ﷺ طول حيوته لا يصدر عن امر الا برايه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله ان الله تعالى
وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب وكان مهيبا يخافه المنافقون والكفار وارباب
الفساد وفي الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله ﷺ وعنده نسوة من قريش تكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن
الحجاب فدخل عمر ورسول الله ﷺ يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله ثم ضحك فقال النبي عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن
الحجاب قال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان



سالكا فجا الا سلك فجا غير فجك وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذا حجة على الروافض حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كانت
باختيار عمر بن الخطاب فانه لو صح ما ذكروا انه كان باختياره فهو حق لا شك فيه لكون هذا الحديث لانه سلك فجا يسلك الشيطان فجا غيره وكل فج يكون منافيا لا و
منافيا لفج الشيطان فهو فج الحق لا شك فيه وهذا من الامور العجيبة التي لا يبرهم جوابا عن هذا البتة وفضائل عمر لا تعد ولا تحصى وقد كان راسخا في العلم
متصلبا في الدين من الاشداء على الكفار كما هو مشهور ومعلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة روي في الصحاح عن رسول الله انه قال بينا انا نائم رايت الناس يعرضون
علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه اقدم صحبة رسول الله
وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول لرسول الله افعل ولا تفعل وكان رسول الله يعمل برايه وينزل القران على تصديقه روي
في الصحاح عن رسول الله انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه عمر وفي قصة اسارى بدر انه لما شاور رسول الله ابا بكر في
الفدا وشاور عمر في قتلهم فمال رسول الله الى قول ابي بكر واختار الفدا فانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الحيوة الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم فضائل المشاورة تقوية عمر رضي الله عنه ثم ان الاعرابي ابن المطهر لم يتصور انه اخبار خلافة ابي بكر
ثم لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم الدين والجهاد فلما انتهت اليه الخلافة قام باعبائها عشر سنين وفتح جميع اقطار البلاد
واخذ الملك من قيصر وكسرى وعلى ما هو اغنى من ان يذكر ولولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف
حتى ان بعض العلماء قال سير عمر في الخلافة كثيرة واجلها انه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله المسلمين مدينة
او عسكرا فلم يمض يوم جديد الا عن فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل الخشن وكان كاحد من المسلمين في
تواضعه وتردده في الاسواق ولبسه الا لبسة الخلقة وكان يحمل الطعام على رقبته لايامى الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان يحصى
ثم جاء في اخر الزمان اعرابي صعلوك من النجس ابن المطهر فوضع عليه المطاعن وها نحن نجري على عادتنا في نقل كلامه والرد عليه فنقول وبالله التوفيق
ومنه الاعانة وعليه التكلان انتهى واقول توجه على ما ذكره ما لا يحصى من الرد والابطال منها ما اسماه افتراء على الخصم بنسبة احراق بيت فاطمة عليها السلام الى عمر
فالمشهور المعتمد لم يخبر بتحقيق الاحراق بل بقصد الاحراق وجمع اشيا واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا ليس بغريب بل هو مما رواه المعتمد عن جماعة من
اهل السنة كما ترى وقد صرح بذلك ايضا الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقي مع ادعائه الاطلاع على التواريخ
واحوال العلماء والتصنيف فيه وكونه من الشافعية لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذاك صاحب كتاب الايضاح
وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب وذاك محمد بن جرير بن رستم وقد كتب النواوي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسما وذكر في ترجمة محمد بن جرير

الشيعي غير محمد بن جرير الطبري

صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو في طبقة
الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلاء ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا
وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ
ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد استوطن الطبري بغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رايه لمعرفته وفضله وكان
قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا بالقران بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القران عالما بالسنن وطرقها
صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور
وكتاب في التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف فيما سيجي من قصة نفي عثمان لابي ذر الى الربذة بان الطبري كان
من ارباب صحة الخبر بل يكذب نفسه بعيد ذلك باسطر حيث قال ما رايت احدا وهذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري الخ فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري
ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المديني قال السمعاني هو مولى لاسلم سمع
ابن ابي ذئب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمان وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سواهم
روى عنه كاتبه محمد بن سعد وابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد الناصح والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو ممن طبق شرق الارض وغربها
ذكره ولم يخف على احد عرف الاخبار امر الناس امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي والاحداث التي كانت في وقته
وبعد وفاته وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء ولي القضاء بالجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلثين
ومائة وو فاته في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وفيه انه لما انتقل من بغداد من الجانب الشرقي الى الغربي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل كان له ستمائة قمطر
من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خيرانة فظهر ان الانكار تعنت وعناد نذير ومنها ان ما ذكره سودا الله وجهه
في الوجه الاول من ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت ازواج النبي مسلم لكن كونه متصلا بالمسجد وقبر النبي صلى الله عليه وسلم لما روي ان بيت فاطمة كان في قرب البيوت

فان اراد ان السعف الباس

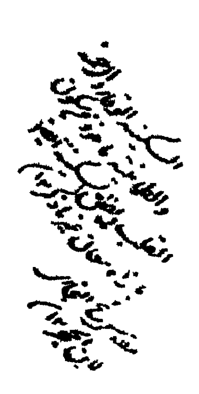
فلا يلزم من احراق بيت فاطمة احراق المسجد اما ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من السعف انما يكون ماخوذا في بعض روايات البيت فهو مسلم ولا بلزم
من ذلك مع كثرة ما هناك من الادوات الطينية والحجرية تعدي الاحراق الى المسجد القبر مع احتمال ان عمر لو استحى عن ذلك لا قام هنا من يدفع التعدي بالماء
وان اراد انها كانت مبنية من جريد الخشب والسعف وكذا ظاهر من الاخبار على انه من لا يهاب باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي واولادها الذين هم افلاذ

وسا

لا الجاء باحراق صورة قبر النبي و سبهد بل نقول ان غصب الخلافة و اخذ الفدك ظلما اشد من جميع ذلك عند من لا يخاف لومة لائم في ذلك فاظهر ان الاولى
ان لا يخاف في هذا مع ان ما ذكره المصـ هو قصد الاحراق لا الوقوع كما مر و منها ان ما ذكره في الوجه الثاني و الثالث و الرابع غير متوجه لان الامر لم يبلغ الى
وقوع الاضرام و الاحراق و انما وقع مقدماته كما مر و لو كان يبلغ الامر اليه و وقع ذلك لاخذتهم العزة و الحمية كما قال و دعوا التأمل على كل حال و مع
هذا كان اولى هذا المسكوت عنه لما وصى به النبي عليه السلام من الصبر و عدم منابذة الثلثة اتقاء فتنة على المسلمين المستضعفين و حفظا للدين لئلا
يرجع الناس الى الجاهلية الاولى فيشوه القبائل مرتدين بالفتنة فطلب ثارة الجاهلية الى غير ذلك من المصالح الخفية و الجلية كما نقله ابن ابي الحديد في شرح
نهج البلاغة على ان ذلك معارض بفعل عثمن يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر و اخذ بلحيته و ضرب ضربوه و بعضهم سهام على وجهه سلم عثمن نفسه
للقتل و لم يطلب و لا سل سيفا على محمد رض و منها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار و اكابر الصحابة كانوا مسلمين آه مردود بما سبق من ان الكثرة
و الغلبة انما كانت في طواهر قريش و مواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة عن علي ع لما كان في صدورهم من ضغاين ثارات الجاهلية و كان الانصار مغلوبين
في ذلك الزمان و لهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم و مع هذا فلا حال قريش في تفريق كلمة الانصار و حيدوا بين الاوس و الخزرج للعداوة القديمة
التي كانت بينهم و قد اصلحها رسول الله صلى الله عليه و آله لخذلوا رئيسهم سعد بن عبادة يوم السقيفة و انتهى امره من الهجر الى ان هرب الى الشام كما مر و قد ذكر و ان تعدد
اوس على ابي بكر فقال الخزرجي لرئيس و سم احاله على ما صنعت لا حسد ع ابن عمك سعد و اما التكلم في ذلك فقد مر وقوعه عن سلمان و ابي ذر و مقداد و بريدة
و مالك بن نويرة الحنفي و غيرهم من المهاجرين و الانصار و لكن كان لعناد قريش قلوب لا يفقهون و اذان لا يسمعون كما قيل لقد اسمعت لو ناديت حيا و لكن لا
حياة لمن تنادي و نارا لو نفخت لقد اضاءت و لكن انت تنفخ في رماد و منها ان الوجه السادس خول بيان ما الكلام في الاخافة بالقتل لا في القاء
النار عليهم و ان كان هذا القتل انما يفتح من قبل عثمن امام قتل الحسين فلو سلم ان ذلك كان افتح منه قد حصل الفرق بما ذكر من قصد الاهانة بالاحراق
و فعلية الاحراق و قصد احراق بيت النبي لا يكون افتح من فعلية قتل الحسين ع بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد في الاحراق
فدا بحر الجرأة من بعدهم على قتل الحسين ع كما اشتهر انه سأل واحد عن بعض اكابر السادة هل قتلوا الحسين ع في ارض كربلا فقال لا بل في سقيفة بني ساعدة
يوم بويع ابا بكر فافهم و اما ما ذكره في هذا الوجه انه لم ير الخبر في تاريخ الطبري فهو صادق فيه لان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فهو لم ير اصل
التاريخ المذكور لندرته في بلاد العجم خصوصا في زمانه فضلا انه لم ير فيه لكن فيه و اما ما ذكره فيه من انه في امثال هذه الوقائع العظيمة لا يكتفى
برواية واحد الخ ففيه ان المصـ لم يكتف في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر رواية بعض من علماء اهل السنة و هم الطبري و الواقدي و ابن
عبد ربه و ابن خيرانه فالاغماض عن ذلك مع تصريح المصـ بالتفصيل تعصب و تحير كما لا يخفى و اما ما ذكره من ان اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان الوقائع
العظيمة لو كان الخبر كان متواترا في الطبقة الاولى غاية الامر ان بني امية لما بالغوا في اخفاء حقية علي ع و بطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء ذلك
و انتفى تواتره في الطبقة الثانية و الثالثة من اهل السنة و بقي تواتره بحاله بين الشيعة و بقاؤه احادا بين اهل السنة لم يضم مع مبالغة الاعداء في كتمانه دليل
على قوته على ان حكمه بشذوذه و نكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرحه للمشكوة هو ما تفرد به من ليس
بثقة و هذا الخبر كما عرفت قد رواه اربعة من الثقات بل ازيد و معنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر و انهم قد سوقوا في اوايل بحث النبوة نقلا عن
المواهب اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت و تباينت دل ذلك على ان للخبر اصلا و مما قررناه ظهر ان حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورة
بتعصبهم في مذهب الشيعة تعصب محض بل تجاهل بحيث لا يجدي نفعا و منها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم امر مردود بانه
ليس في صحيح البخاري و لا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما سكتا عن رواية ذلك المنافاة لا تنافي المقصود و الاصل لو في تلك الصحاح ذكر احاديث يوم
السقيفة و اما الاحاديث الصحاح و قصصهم سيما ما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله فعن اكثرها بين اسطر او ما نحن فيه و اهمه جرت بعد رسول الله فلو لم يذكرها
لكان له وجه و اما ما ذكره من انهم كانوا يترددون عند ابي بكر و قبل بيعتهم اياه فهو من اضافات الناصب ليس عنه في صحاحهم عين و لا اثر و لعل قوله قبل
توفيت فاطمة بعث امير المؤمنين عليه السلام الى ابي بكر آه فهذا صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم طلبوا بعد وفاة فاطمة ع على علي ع و زاد جرائتهم عليه فانهم كانوا يستحيون
من فاطمة ع في اعين الناس لهذا قال البخاري انه لما ماتت فاطمة ع فزلت وجوه الناس عن علي ع فالتجأ الى بيعة ابي بكر و الناصب قد حذف هذا لمنافاته لمصلحته
فافهم و ايضا في روايتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي ع و اصحابه وحده و هذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر بالاخر فكيف كانوا
يترددون عند ابي بكر و قبل بيعتهم اياه و اما ما ذكره في تباعد ابي بكر لنصب الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امراءهم آه ففيه
لا يبعد الوجه لما مر من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امراءهم على طائفتهم فقط لا خليفة على كل الامة و انما كان ارادتهم لذلك لعلمهم بغصب حق
علي ع من الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لابي بكر في مسارعته بالامر كما لا يخفى و اكثر ما رواه الناصب ههنا من ارباب الصحاح سقام مع ان تركها به فيها
للزيادة و النقصان على وفق مطلبه الفاسد فيها من ان ما ذكره من ان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما انما كان من سؤال الناس و تبعهم بالله ابداه لو صح لا يفيد
مقصوده لما رواه عن مولانا علي بن الحسين ع ان في الناس من خسر الدنيا و الاخرة يترك الدنيا للدنيا و يرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال
و النعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طالبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم و لبئس المهاد انتهى و الذي يدل على ان ابا بكر
كان من هذا القبيل الادلة الدالة على غصبه الخلافة و تقمصه للامامة و الخلافة الى غير ذلك من المطاعن و المثالب الدالة على نقصه بحيث لا يستحق

واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها آه فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على نقص فيه وتفضيله لما مر من ان
خياطة الاثواب وبيعها كان حرفته التي اعتاد بها قبل الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر تركها كليا ولنعم ما قيل نظم [illegible]
كالبجه ... واما ما ذكره من قول الاصحاب عتبوا لابي بكر من جهة انه اشتغل بعمل السوق ولا يضيع امر المسلمين فلا ادري ان ذمع
اضاعة امر المسلمين كيف كان يتحقق بترك ابي بكر لعمل السوق هل كان يتفرغ لتعليم المسائل الشرعية او باظهار آثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري انه
خياطته وعمله في السوق كان انفع من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا الكلام مضحك جدا ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر الى عائشة بان يجمع ما في بيته
لاداء ما اخذ من بيت المال الظاهر انه كان مشهورا لم يخبر به غير روح هذا الناصب الشقي الذي كان له معهم تعارف وايتلاف في مجندة الارواح الا
فليس لغيره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا في ما بقي تاثيرهم عنه اثر واما قوله واوصى ابو بكر ان يدفن في اثوابه التي يلبسها ايام حياته آه ففيه اخلال وتقصير اذ كان
المناسب ان يزيد على ذلك وضم ايضا ما افتراه ايضا له واولياءه من انه مات شهيدا لعداوته بالسم الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلل وصيته بدفنه في ثوبيه
بان من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه اللهم الا ان يقال بلى عن ذلك ما ذكره مؤلف روضة الاحباب من ان ذلك الثوب قد ضم ثوبين
جديدين كفن فيهما واما ما ذكره من وصف ابن المطهر بالاعرابي فهو منافٍ لوصفه سابقا بانه نبطي وكانه اراد الاعرابي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاظهار
بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين ويهتك استارهم ويكون ميشوما على المخالفين وجهتهم واما التعن في ثار توجهه الى هذا الناصب الشقي اظهر من توجهه
الى غيره فانه طرد في ايام حياته عن جنة ايران بالقهر الى نيران ما وراء النهر ودفن في قبور امثاله من نواصب اهلها وقد نشأ المصنف قدس سره في عز الدنيا
والدين ودفن في شريف مشهد مولاه ومولى الثقلين امير المؤمنين كانه قيل في ذلك حشر غلامان علي با علي حشر غلامان عمر با عمر ومنها ان ما
ذكره من اتصال نسبه في الاب العاشر الى اباء النبي مع بعد الاتصال لا ينفعهم ولا يغني من جوع فان اباء النبي كانوا عندنا موحدين مسلمين
ووافقنا في ذلك بعض اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسائله الثلاثة المعمولة في هذا الباب واباء عمر الى التاسع كانوا كفارا
مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى في قصة نوح وابنه انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الاية واما قوله ان عمر كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها
فكذب ظاهر لم يحصل له احد وغاية امره قبل الاسلام انه بعد ما كان كابيه خطاب حطابا كما سينقله المصنف عن ابن عبد ربه في كتاب العقد صار على ما ذكره صاحب
الاستيعاب سفيرا في الوقائع التي كان يقع بين حواشي قريش وبينهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب وغيرها انه عند ظهور التفاخر بعض قبائل العرب
مع بعض هو كان يفاخر من قبل قريش ويذكر مدائحهم ومثل هذا الرجل في لسان اهل ايران يسمى ثنا كو وخوش آمد كو وفي لسان اهل الهند يسمى
بهات وروش واما ما ذكره في نسبه من ان امه حنتمة بنت هشام بن المغيرة فيتبادر الفهم ودق في مثل هذا المقام نسبة المرء والمرأة الى الاب دون الاخ ثم انهم اختلفوا
في ام عمر فقال بعضهم ان امه حنتمة بنت هشام بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة بنت هشام وقال انما ابنة عمها وهو رد على الناصب كما
لا يخفى ويؤيد ما حكي ان حنتمة المذكورة رآها هشام بن المغيرة بنت ابو لهب حين ضاعها منبوذة في الطريق فاخذها ورباها ولما بلغت وقع عليها
نفر الخطاب فخطبها عن هشام فنكحها ابيا وهذا هو الحق الذي رواه محمد بن شهر اشوب وغيره ولكن لما رأى الناصب انه في هذا شناعة لعمر اضطربوا واختلفوا في
اصلاحه فتحير تمامهم واختل كلامهم كما ترى واما ما ذكره من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا ففيه فيتبادر ذلك في ايام الجاهلية جهل ونقصه لان هيبة الاسلام
ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر ولا ندري ابن عباس وصفه في مسئلة العول بانه كان مهيبا فهيبته وكانه هذا في ايام الاسلام واما كونه معظما ايام الكفر
فغير ظاهر وغاية امره كما نقلنا عن الاستيعاب وروضة الاحباب سفارة قريش وذكر مدائحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما
ترى ونسمع والله اعلم واما ما ذكره من ان هو كان سباب قريش كان ثابتة فلم نتصور له معنى محصلا فليبين ذلك اولياءه حتى ننظر في صحته وفساده واما ما رووا
من دعاء النبي بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من البين ان عمر لم يكن عديلا لابي الحكم لا في العظمة
ولا في الشجاعة ولا في الجند والحشم بل لم يكن نسبة بينهما الا في الشرك فكيف يتوقع النبي عز الدين باسلامه كتوقعه عزه باسلام عمر واما قوله ودخل على
رسول الله وهو كمال الاربعين كان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين فقد كذب فيه في كلا التكميلين اما في الاول فلانه قد زاد على اربعين في ذلك الوقت
ولعل الشقي الغبي رزقه ما ذكاه في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع قصده لاستلزام الخلل في اسلام عمر لما رووا عن النبي انه قال من بلغ
اربعين ولم يحمل العصا فخذ عصاه وفسروا العصا بالاسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في عمر يوم اسلامه قال صاحب الاستيعاب اختلف في سن
عمر يوم مات وقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل
ستين انتهى ومن هذا تعلم حال سن ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرنا ابهم لم يتعرض ما يقاعدنا بيان زمان ابي بكر لبيان مبدأ اسلامه ومبلغ عمره في ذلك
الزمان فافهم واما في الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدى عشر نسوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلثة عشر نسوة وعلى
قول ثالث خمس واربعين رجلا واحدى عشر نسوة وعلى قول رابع اربعين رجلا وعشرة نسوة اللهم الا ان يبني على القول الاول والرابع ويجعل النساء من الاعتبار
ومنه ما فيه على ان في تعليل احد التكميلين بالآخر سخافة وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله من انهم قالوا ما زلنا في عز منذ اسلم عمر فهو كذب
مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند اسلامه مع ان بعد اسلامه هاجر جماعة
من المسلمين الى الحبشة وهاجر النبي مع جماعة الى المدينة وبقي من بقي في مكة كعمار وابويه وامثاله واما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول الله طول حياته لا يصدق

عمر سن



عن امر الابرار ومشاركته فقد تم الكلام في تحقيق كل من الوزارة والرأي والمشورة فقد ذكر على ان الحصر الذي لو احتج عليه بقوله لا يصدر عن امر الابرار فقد ذكر ان التا
ما يقبله شأن ابي بكر انه ... اذا ثبت هو وافق ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي صلى الله عليه وآله فيه ... ذلك من ان رسول الله شاورهما
في اسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله الى قول ابي بكر واختار الفداء انتهى واما ما رواه من انه قال قال الله تعالى وضع الحق على لسان
على لسان عمر ... الفوج وكيف ينطق من ... بان السكينة تنطق على لسان عمر مع ان صفوان لسان عمر وخبطه فيما هي عنه اوامر اكثر من ان تعد
من حال ... حتى قال في سبعين مسئلة على ما اشتهر لولا علي لهلك عمر وما رواه الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر ... يد الله ... لا ان
بالحق الذي وضع الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا ليس ... فيه الحال واما ما ذكره من ان النبي قال لو كان نبي بعدي لكان
عمر فمع انه موضوع كما سبق يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء فيتم مع ما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة علي مع
النبي في الصفات النفسية المقتضية ... بل صاحبها منصب النبوة ... واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار ففيه ان هذا مع ما فيه من
نوع تكرار لما سبق ... ما لم يسمع كونه مهيبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي
نعم كان مهيبا في اعين الناس المسلمين كما قال ابن عباس انه كان مهيبا فهبته وهذه المهابة لم تكن ناشئة عن صولته في الدين كما هو شأن المتقين بل كان كهيبة
الغول عن غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وضخامة منه كما قيل في هجوه ... عبد الرحمن الجامي شعر جامي آنكه در دنيا بابابها غول از هيبت
حيدر كر كز ... واما ما ذكره من حديث سعد بن ابي وقاص وزعم انه من الاحاديث التي اسلمها الشيعة فهو من بيت
العنكبوت وكيف يصح حديث سعد بن ابي وقاص الذي هو من اعداء امير المؤمنين وامثالها مما ذكر في كتب اهل السنة حجة الزامية للشيعة وهو ظاهر على
نفي محصل وما نسبه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باجتهاد عمر ليس من مخترعات الشيعة بل هو المعروف المتفق عليه في اهل السنة بعد ما انصفوا
ورجعوا ... عن ثبات الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا ... فمن الظاهر حديث سعد ... الحكم بما سلكه عمر في سائر
ما مضى من ايام جنوته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى عليه من الكفر والفسق حقا والاسلام باطلا وبطلانه ظاهر ... لا يفيد ثبوت
عدالته في سائر ايام بقائه على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم ... ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة النبي اياه بهذا الخطاب حقا لا ما سلكه
في سائر الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث لنا لا علينا فانه من جوامع الكلام
والظاهر انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه يغني عن الشيطان ذلك الفج ... من قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على
كمال شيطنته وعصيانه والحاصل ان مدلول هذا الحديث استعظام ... عمر بحسب الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله عليه السلام في حديث آخر ما ابتلي الشيطان
من بني آدم الا اتاهم من قبل النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء كما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اواخر مبحث القصر
من حاشيته على المطول ومما يؤيد التوجيه المذكور ما روي في المشهور من ان النبي اتاه ابليس اللعين ليتوب على يده فقال له النبي انما يقبل الله تعالى
توبتك ان سجدت لقبر آدم فرجع قاصدا لزيارته فرآه عمر في الطريق وسأله عن حاله فاخبره ابليس بما جرى بينه وبين النبي وما امره من زيارة قبر آدم
لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس انك ما سجدت بامر الله تعالى لآدم حين حياته مع ما له من الحسن فكيف تسجد له بعد وفاته بامر الرسول فرجع
ابليس باغوائه عما امره به النبي وسلك الفج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر انه كان ابليس يغوي الناس كلهم فانت يا عمر اغويت ابليسا ولعمري
ان هذا الناصب الاحمق المهذار فيما اتى به لالزام الاعيان يشبه بحال الحمار الذي قيل في حقه في بعض الاشعار ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فآب وما
له اذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان ليفر منك يا عمر وما رواه من ان الشيطان يلقى عمر الا خر لوجهه فنقول بعد تسليم
ان الحديث المحمول عليه ليس موضوعا ... ان الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة محفوف بالملائكة حتى دخل اليه واخرجه منها ولم يهب ... يعقوب حيث القى
بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى عليه السلام حيث قتل الرجل قال ان هذا من عمل الشيطان وقال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله انه قال ان الشيطان ليغان على قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تعالى فالشيطان لم يهب نبينا ... رسول الله
ولا من الرسل قبله وانتم جعلتموه هاربا عن عمر وينفر منه ويسلك طريقا غير طريقه اما قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان
وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف يستزل له وهو يهاب به ولقد تحيرتم حتى لا تدرون كيف تكذبون وقد ... كلامكم ... في وجوهكم وانتم
كالحوت واما ما ذكره الناصب من ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من الاخلاق حصول ما ينافي
ذلك فجاز ان يصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا تحصى وعن صاحب ملكة الشجاعة فرار لا يتناهى وعن صاحب ملكة العلم جهل لا يستقصى والا فقد كان
الرجل في الجهل ثاني ابيه ... كما لا يخفى على النبيه واما ما رووا عن صحاحهم السقام من حديث ... قميص عمر ... فيه ... القميص
حتى ذيله على الارض فهو اولى بان يؤول بانه يجر الذيل تحت رجليه وحاشا عن النبي ان يأول جر الذيل الذي ... على ... ويستلزم تلوثه بالقا
ذورات بالدين واي مناسبة ... بالدين واما قوله وحضر معه جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب وقوله كان من ... الستار ... كرار
... ذكر من ان النبي كان يعمل برأيه مدفوع بما مر من مخالفته في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان
ينزل على تصديقه فغير مسلم واما ما رووا عن الصحاح عن النبي انه قال قد كان فيما قبلكم من الامم محدثون ... وسلم صحته فلا يظن ان المحدث المذكور به ...

الدال لا ينشئه بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر من اداء صلوة التراويح بجماعة ونحوها مما سيذكره المص في مطاعن عمر كثيرة فانتظر قليلا واما ما ذكره
من مشورته صلى الله عليه وآله في قضية اسارى بدر وان القرآن نزل على اختيار قول عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد من اولي الالباب بسيد الرسل سيما رسولنا صلى انه لم يستعلم
اداء هم وتدبيرهم دون تدبير الله تعالى وامره وانما هم يصدرون عن امر الله وطينته وتدبيره في وجوه متصرفة ثم من حول النبي سلم الى تقدم الى ما اخبر الى غيره لان من
كان الله مدبره ومختاره له في متصرفاته كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدبيره معهم وهذا ما لا يجوز ان يظنه دون فهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله
يحتج بها على عباده فمشورته مع اصحابه في اسارى بدر وغير ذلك من الامور كان لاختبار احوالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد وشوائب النفاق ولما
اشار النبي صلى الله عليه على الوجه المعهود الى الاصحاب في تلك الاسارى اشار البعض جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل واغلظ في كون الابد ناز
لتخصيص عمر واختيار قوله بخصوصه لو كان منفردا فيما اختاره ولبس على النبي صلى الله عليه وسلم فان كان في ذلك مدح لعمر ففيه قدح لابي بكر فلا يجدي استراحة الناصب
في ابو بكر وهنها كلام اخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار به عمر انما كان موافقا لاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكاب الاسر
اعني قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الاسر تغيرت المصلحة وكان استبقاءهم اولى والنبي لم يعمل براي ابي
بكر الا بعد ان وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا انعكس القضية لان راي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار وانما وافق الوحي الاول
الذي خالفوه ولاجله وقع العتاب والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم الدين
آه فمردود بمخالفة عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغير ذلك نعم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت واما فتح البلاد
فانما كان باشارة علي عليه السلام وتدبيره وفي هذا المنع سر اخر لا يخفى على المتامل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة ففيه ان القيام على قواعد
الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامها وقد عرفت جهل عمر بها نعم كان يروج بعض القواعد بقلبها ودفعا للتهمة وحفظا للسلطنة المجبولة له واما
قوله انه سعى في الخلافة غنيمة على علي كو والتعريف مسلم لكن في اعطائه الولاية للفساق كالمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويمشي امر خلافته وهذا
كان عبد الرحمن عوف بطلب البيعة عن علي عليه السلام بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع علي عليه السلام لما عرف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمان وجعلوا
واما عدم تغيير عمر عما كان في زمان رسول الله من عدم الظلم على اعيان الامة فمسلم الا على اهل البيت كما روي عن مولانا الصادق ع انه لما سئل عنه لماذا كان
الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر رض وعثمان في جانب بانهما كانا ما عادا الا بالنسبة الى جمهور الخلائق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي واما عثمان فكان ظلمه عاما فلهذا
انعقد اعلى قتله هذا ما حضرنا في ابطال ما ذكره في فضائل عمر وسيأتي ان شاء الله تعالى في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يلوح عليه سر فقد التوفيق
واضاع الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو حسبي صاحب التوفيق قال المص رفع الله درجته **المطلب الثاني** في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب
نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قول عن النبي صلى الله عليه لما حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفوا بعده واراد ان ينص حال موته على ابن عمه علي
فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء فاختلفوا وضجر النبي فقال اهله انه لا ينبغي عند النبي هذه الغوغاء فاختلفوا فقال بعضهم احضروا
ما طلب ومنع اخرون فقال النبي ابعدوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحوشي وغيره والصحيح انه لما طلب رسول الله الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله قد غلبه الوجع
وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع واما قول
ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام
المرضى وهو متوجع فلا اشكال في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر رض خاف ان يكتب رسول الله صلى شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة
وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقول بعضهم ان رسول الله تكلم بكلام المرضى لانه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
والاظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله يوافقه في رايه فكان له هذا المنصب والمقام
عند رسول الله ايام الصحة يجري على عادته لا ان الكتابة لم يكن من رايه كما ذكرنا ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه
اراد ان ينص حال موته على خلافة علي فهذا من باب الاخبار بالغيب فلم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن عائشة انه قال
ادعي لي اباك واخاك حتى اكتب له كتابا ثم هذا مناقض لما ادعاه من النص في غدير خم فانه يدعي النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا نعم
اعتراف منه بعدم النص انتهى **واقول** كان الناصب الشقي اقتدى في هذا الفضل بامامه عمر فلم يات الا بالهذيان والهذر لان هذا الحديث في صحيح مسلم
واقع على الوجه الذي نقله المص ولفظ هجرانه مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انه ابهم في ذكر قائله لمصلحة ظاهرة فلينظر المتامل في اطراف
الكلام ان المص قدس سره يصرح ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجاهل يتجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري
ثم ان الشيخ ابن حجر العسقلاني في مقدمة شرحه للبخاري صرح فيما نقل في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا
معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يحتال في تفسيره ويفسره بكلام المرضى تفسيرا بلازم لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتاتى له ان يقول لدفع اسا
ادب عمر مع ان الآن كما كان قولنا فلان يتكلم بكلام المرضى معناه في متفاهم العرف انه يهذي وهجر فيما اساء الادب غضا طريا ثم كيف يظن في شان
النبي ان يهذي او يتكلم بكلام غيره من المرضى مع ما ورد في شانه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر في المشكوة وغيره من انه

معايب

بعد طلب كتابة الكتاب مخالفة الاصحاب وصدّ النبي امرهم بثلث اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم آه وهل يكون هذا
مقالة من غلبه الوجع ويتكلم بهذيان او مرض كلا لا نسلّم بنسبة هذا الحديث الا انه لا الذين في قلوبهم مرض وقد اعترف النووي على ما نقل عنه — فراده رحمه الله
الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي في مرضه ايضا عن كلام المريض حيث قال في الجواب عنها او ترجيح هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي معصوم من الكذب
ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر ببيانه وتبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض
والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا منافي شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي انتهى وفي كلامه
الاخير بحث سيجيء عنقريب ان شاء الله واما ما نقله الناصب عن علماء السوء من ان عمر خاف ان يكتب النبي شيئا لا يفهمه المنافقون آه ففيه ان حاصله يرجع
الى الخوف عن ان يكتب هذيانا وهذا رأيه دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين وايضا من بقي في المدينة من المنافقين من يحتاج
الى عرض كتاب النبي عليه او يعتمد بفهمه ويضلّ في ذلك لبنه ثم كيف يوجب اعوجاج فهم شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف
بين جماهير المسلمين الذين كانوا لاوضاع الكلام فاهمين لولا ان غالب من عبر عنهم بالمسلمين كانوا مخالفين للنبي واله الطاهرين مع انا نعلم
ان طعن المنافقين وتشرّهم لم يكن اشد وافحش مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان ومن العجب ان النبي قال ائتوني بقرطاس اكتب لكم
كتابا لن تضلوا بعده ابدا ولم يقبلوا قوله ولم ينقادوا للامر بل قالوا فيه مرة قد غلبه الوجع واخرى اهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته اني
استخلفت عمر فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدّل وجار فلكل امرئ ما اكتسب قبلوا وصيته وانقادوا الامر واخذوه بمنزلة النص مع ان
كتاب ابي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والتردد حيث تردد في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل وكان امر وصية النبي كان على وجه
القطع والتعيين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا والعجب ثم العجب انهم يستدلون على خلافة عمر بان ابا بكر نص عليه بها مع ان ذلك وقع
منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهذيان ويحتمل كلام النبي ذلك فهل كان ابو بكر اكمل من النبي واتم ولنعم ما افاد
بعضهم في هذا المعنى شعر اوصى النبي فقال قائلهم قد ظل يهجر سيد البشر ورأوا ابا بكر اصاب فلم يهجر وقد اوصى الى عمر وبالجملة منع النبي من
كتابة الوصية التي وصفها بكونها مانعة الضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر واضلاله للمسلمين وايقاظ الفتنة وابقاؤها
بين المؤمنين كما صرح به القاضي مير حسين اليزدي الشافعي في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين ع حيث قال بالفارسية اول فتنه كه در ميان اهل
اسلام واقع شد ان بود كه پيغمبر در مرض موت فرمود هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعمر گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن
حسبكم كتاب الله ونزاع برخاست وسيد كه پيغمبر فرمود قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سببا لضلال الخلق
وايقاظا للفتنة التي لم تزل مستمرة بين المسلمين وقد صح عن النبي انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم وايضا قوله حسبنا كتاب الله كلام مموه
لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد الغدير والغدر على حضرة الائمة لان كتاب الله تع قرآن صامت غير ناطق ولاشتماله على المجمل والماول والمتشابه و
والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشترك والمشكل ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط حقائق احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق بحقيقة
كاشف عن دقائقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية راه بحق
نميتوان يافت وگفتن انكه حسبنا كتاب الله وسنة رسول الله در ميان نيست بهيچ چه حاجت است بان ماند كه مريضى گويد چون كتب طب هست كه اطبا نوشته اند
حاجت باطبا ورجوع با بدن ... انسب ... ايشان كتب طب ميسر است واستنباط از ان ميتوان كرد مراجعت باهل استنباط ميبايد
كرد كه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صدا هل علم ست كه بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
... انجا پيچ حضرت امير المؤمنين فرموده ذاك كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبط من الاخبار
النبوية واما كتاب الله تع فاياته الاحكامية انما هي خمسمائة اية ومعلوم ان الاحكام المستنبط منها الى الان كم يكون فكيف يصح ان يقول عمر في جميع
احكام الدين حسبنا كتاب الله تع نعم حسبه كتاب الله خصما منتقما منه يوم القيمة حيث اضاعه واضاع قرينه المدلول عليهما بقوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح آه ففيه اعتراف بما انكره قبيل ذلك من وقوع لفظ الهجر في الصحاح فهم ثم
بمنزلة اصلاح الكلام بقول كما يقول المريض ... فلا ... ولا ... الاعتراف يكون ذلك هذيانا فكيف يصلح به ما افسد الدهر واما ما
ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا للنبي في ايام صحته صل ولا تفعل فلانا آه ففيه ان النبي اجل عن ان يحتاج الى امره ونهيه وزجره ولعله اشتبه الامر على
الناصب الظاهر ان الذي كان يقول لعمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يلتمس الناس في خلافته ويقول اقيلوني ... فان استقمت فاعينوني
وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله اصحاب النبي ونهاهم في محكم كتابه ان يتقدموا بين يديه ويكلموا معه عن غير سبق الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته
وان يجهروا عنده بالقول كجهر بعضهم لبعض ... ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب هذا فيجاب بان من علم مقام رسول الله
وعظم شانه ... بالوحي الالهي ... القلب ... حقيقا بان يتعجب من ... وقوع ... الى ان ذكر
• قول المصنف اراد ان ينص على خلافة علي ... من الاخبار ما يعتمد انا لا اطلاع على ... يكون بالهام الله ... والامر
كما ورد في قوله اتقوا فراسة المؤمن ... ذلك ... هنا ... فلا يلزم الاخبار

واما ما ذكره من انه لم لا يوصي بنص بخلافة ابي بكر او غيره فانه لو احتمل ارادة النبي صلى الله عليه وآله ذلك لما منعه عمر ومن معه لما ثبت سابقا من محبة كل واحد منهما لصاحبه
وبغضهما لعلي عليه السلام فكان سبق النص في يوم الغدير على علي عليه السلام كان قرينة واضحة على انه اراد ان يجدد عهده وعصبته ويؤكد الحجة عليهم ففهم ذلك عمر ولج
عليه ونسبه الى الهذيان كما سبق ومن يكون ذلك فعله اتهم وخذلانه واما ما رواه عن عائشة فلا موافقة له مع ما ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث بتمامه
في جملة النصوص الواردة بحسب زعمه في ابي بكر نعم قد تراءى ههنا لفظ له في قوله اكتب له وحذف تتمة الحديث ليخدع امثاله من الاغبياء ويوقع في اوهامهم
انه يدل على النص وهو في هذه الجهالة والتمويه حقيق بان يستهزئ به من الجهل ويختم كما ختم الله على قلبه بالغضب واما ما زعم من ان ارادة النبي صلى الله عليه وآله للنص على علي عليه السلام
حال مرضه توهمنا فرض سبق النص عليه حال الصحة فدل على انه لم يعرف معنى التناقض ولم يعلم ان يكون تكرار النص على شيء في الكتاب والسنة تاكيدا له ومما
يشابه من باب التناقض وبطلان ما ذكره وتفصيل الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام الذي زلت فيه اقدام الاوهام ان الاصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين
انه لما قال صلى الله عليه وآله ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده منع عمر عن ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم لما ظهر التشنيع بشناعة هذا
القول من عمر وجعلوه طعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطرب انامس ناصبته في اصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام
وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية اهجرا بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن اصله ورووا انه قال ان النبي صلى الله عليه وآله غلبه الوجع ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي صلى الله عليه وآله ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما
يصون اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء الاصحاء فما الذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع ان قبح مجرد الاستفهام فيه يرشح
الجزم ايضا لدلالته على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي صلى الله عليه وآله وهذا ايضا سوء ادب واستخفاف وجهل بعلو مقام النبي صلى الله عليه وآله فلا مخلص عن الطعن بهذا ايضا واما حمله على
الاستفهام الانكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر عنده من الحاضرين هناك اعتقاد ان النبي صلى الله عليه وآله يهجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام
الانكاري وايضا لا يلائمه ما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلائم بعد الجزم بكون ما قاله النبي صلى الله عليه وآله هجرا غير مغن للامة
عن تجشم الاستنباط من كتاب الله تعالى وايضا لو كان عمر قائلا لذلك على وجه الاستفهام سيما الاستفهام الانكاري لما انجر الامر الى المنازعة والاختلاف
بين القوم الحاضرين هناك ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب وغلظته فيه بتلك العبارة المشتملة على الهذيان والهذر افضى الى النزاع
والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها رأينا ان ننقلها مع بيان ما فيها
من الهذيان والهذر الصادر عن اوليائه توضيحا للمرام وسدا لباب الوسواس والاوهام فنقول قال قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا
بعد امره صلى الله عليه وآله ان يأتوه بالكتاب فقال بعضهم اوامر النبي صلى الله عليه وآله يفهم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن فلعل قد ظهر من قرائن قوله صلى الله عليه وآله لبعضهم ما فهموا انه
لم يكن منه عزمة بل امر رده الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما اختلفوا كف عنه اذ لم يكن عزمة ولما رأوه من صواب رأي عمر ثم هؤلاء
قالوا ويكون امتناع عمر اما اشفاقا على النبي صلى الله عليه وآله من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي صلى الله عليه وآله اشتد به الوجع وقيل
خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلوا في الحرج بالمخالفة ورأى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب
والمخطي ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتأسيس الملة وان الله قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله صلى الله عليه وآله اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد
على من نازعه لا على امر النبي صلى الله عليه وآله وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان يتقولوا في ذلك الاقاويل كادعاء
الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب منه لا انه ابتدأ بالامر به بل اقتضاه منه بعض
اصحابه فاجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فان كان الامر فينا علمنا
وكراهة علي عليه السلام هذا وقوله والله لا افعل واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير اي الذي انا فيه خير من ارسال الامر وترككم وكتاب الله وان تدعوني
من الذي طلبتم وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك انتهى اقول لكل هذيان وهجر اما الاول فلانه مجرد احتمال ورجم بالغيب في الظلام
مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يعدل عنه الا بقرينة ظاهرة من حالة او مقال ولم تثبت وفي مثل هذا الكلام ما ثبت وكيف لا يفهم عزم النبي صلى الله عليه وآله في ذلك مع ابانة بصيغة
الامر الذي للوجوب كما سبق تحقيقه وتأكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما رأوه من صواب رأي عمر ففيه انه من اين علم اصابته وما وجه تفضيله
لذلك اللهم الا ان يقال انهم فهموا انه صلى الله عليه وآله يريد بذلك النص على خلافة علي عليه السلام بعده كما يقوله الامامية فصوبه لما يوافقون لعمر لكراهتهم لخلافة علي عليه السلام
منع عمر عن ذلك بحيث مطلوب الامامية ويصير جميع التوجيهات المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى
واما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابة ذلك باشفاقه على النبي صلى الله عليه وآله وان لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه لم يكن يكتب
تلك الوصية مع قلتها بحيث الكتابة بخطه وحركة يده وقلمه حتى يتعلق لزوم المشقة بما اشتهر من توهم مشقتها الا ان ثقلها مشي الاقدام ومشق الاقلام لانه
كان اميا لا يكتب ولا يقرأ من الكتاب شيئا وان كان املاء فيكفي ان يلقي عبارة الوصية الى كاتبه ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن قادرا
على ذلك لما امرهم باحضار الكتاب على الوجه الاكمل مع انه صلى الله عليه وآله مؤيد بالوحي مقتصد بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبي اعلم بحال نفسه
واشفق على نفسه من عمر واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلوا في الحرج بالمخالفة ففيه ان هذا الخوف مما لا وجه له لانه
قد دفع قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي صلى الله عليه وآله حيث علموا يقينا ان الله تعالى ورسوله لم يكلفوا الحد الشرعي من التكاليف الشاقة ولا يكلفوا

قوله تعم

قوله تعالى في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله بعثت بالملة السهلة السمحة [illegible] ابن شاهوب ان يكتب النبي في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يقال ذلك بانه انما كان النبي في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط والخبط في الكلام كما حكم به عمر فيحتمل ان يكتب ما يخالف القرآن بايام الصحة وهذا وقوع فيما هرب عنه كما لا يخفى واما الثاني وهو المقصود بقوله حسبنا عمر الخ ففيه ان رأي عمر مصلحة مخالفة لامر النبي عين الكفر لقوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد علم تقرر الشرع وتأسيس الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم الآية فحاصله ان ما طلبه النبي وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا حاجة اليه وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي والا فامره لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا لفائدة جديدة والراد عليه راد على الله تعالى وهو في حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزم ان لا يصدر شيء من احكام الدين عن النبي بعد نزول هذه الآية ولا يقول به الا جاهل ومعاند واما الثالث وهو المعني بقوله وقد تبين لعمر خشية تطرق المنافقين الخ ففيه ان هذا لا يصلح سببا لترك امر النبي وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل متعلقا في كتاب الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بذلك انما كان لخلاص المؤمنين من اصحابه لا سيما وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا وما زعم من ترتب مثوبة الاجر على المصيب والمخطي فهو نوع مغالطة بان الحكم الاجتهادي الخطاء وما يترتب عليه مشقة عامة لجميع الامة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فيكذبه ظاهر ما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه المهاجرين والانصار عند النبي يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة اللغط والصوت عند تنازعهم في كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من نظير [illegible] تقول المنافقين في ذلك بادعاء الوصية ففيه ان ادعاء الوصية لذلك انما وقع للمنع عن الكتابة فلو تركوا النبي حتى يكتب الكتاب في شان ابي بكر كما زعم النواصب على ما مر لما ادعى الشيعة ذلك بالجملة المفسدة التي زعموها في ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فالتنظير ليس كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه من ذلك الكتاب لم يكن للخوف عن مقالة المنافقين بل لاغراض فاسدة لا يخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي عند غلبة الوجع وشدة المرض لكان اولى بالخوف والمنع عند ما كتب ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان اللازم ان يكتمه ويخفيه عند ما وصل اليه دفعا للخوف الذي وجب عليه لديه خصوصا وقد كان كتاب ابي بكر على وجه يتهم الناظر في مقام الطعن والريب فيه في شان عمر كما ذكرناه سابقا فكتب انه ان عدل فذلك ظني به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب كما ذكر في شرح المقاصد وغيره ووصية النبي كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار عمر كتابة ابي بكر لو قبيح له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين ليقرءاه على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان قبلتموه نقرءاه والا نرده فقال طلحة اقرأه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذلك ولم يقرئه فقال طلحة وليته امس وولاك اليوم [illegible] بقوله وقد قيل انه كان من النبي بطريق المشورة والاختبار الخ ففيه انه لم يكن تلك الحال حال الاختبار والابتلاء سيما وقد علم النبي حالهم في طول مدة صحبتهم واخبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام المسئلة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقاماتهم قد تقررت كما قال تعالى وما منا الا له مقام معلوم واما الخامس فهو المشار اليه بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث الخ ففيه ان هذا احتمال جزم به الاماميه حيث قالوا لو كان مقصوده ان يكتب شيئا في تعيين علي للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل اخرا بقوله وذكر ان النبي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك [illegible] ذلك نقول لا فرق بين امر الذي ابتدأ به النبي من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به في وجوب امتثاله لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما استدلال هذه الطائفة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله الخ فقد ظهر ان عليا كان ملازما في خدمة النبي ايام مرضه فلا معنى لقول عباس له انطلق بنا الخ وانما يفتري هذا القول على عباس تلك الطائفة التي تنكروا معنى الحديث على ما ذكر ويؤيده ان ما نسبه مذكور في صحاح القوم وانه اذا ذكره علي السؤال عن ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المفتري فمن الذي سأل ذلك عن رسول الله واقتضاه منه واما استدلاله بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة له على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين هناك عن فيه من اللغط ما لا يخفى لان قوله دعوني [illegible] اجابتهم ولا وامره بقوله هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جدا والعجب منهم كيف يحملون ظواهر الآيات التي فيها عتاب الانبياء على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطايا مع دلالة العقل على وجوب تأويلها عند السمع ووجود الحامل لظواهر تلك الآيات ويتركونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء باجماع اهل الاسلام على غير ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا يحتمل ويتركون العمل بظاهره بغير تأويل واضح وهل هذا الا [illegible] بينهم وبين الانبياء الذين هم محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة تسترهم للحق الابلج وتشبثهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا الحديث ونظائره الواقعة في مرض النبي على ارادته التنصيص بخلافة علي في ذلك الكتاب بوجوه الاول ان مجرد منع عمر وطعنه [illegible] الخلافة لابي بكر ليكون نفعه عائدا اليهما اولا ووسيلة الى نفعه ثانيا بالسعي في منع النبي عن كتابة ذلك الكتاب بالغ في استقرار خلافة ابي بكر حتى دخل الناس في

تبين تلك المساعي كما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وانعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكان هذا العهد بينهما معقودا قبل ذلك كما نقله جمهور ... وجددوا هذا العهد
باتفاق ابي عبيدة الجراح بعد تنصيص النبي بخلافة علي عليه السلام في غدير خم وبهذا الغرض تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر من النبي
انه يريد ان يؤكد ما صرح به من خلافة علي عليه السلام في يوم الغدير ويخبر لما منع النبي عن الكتابة ولم يات في مقابل النبي بما نسب اليه من الكفر والهذيان الذي
نقله ابن عباس وتحزنه عند تذكره ذلك الواقعة وكثرة بكائه بحيث بل دمعه الحصى كما رواه البخاري ومن البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبي كتابة
الوصية في خلافة علي عليه السلام لما عرض له الحزن والبكاء بهذه الهيئة اذ لم يقع بعد النبي بين الامة رزية ومصيبة توجب حزن ابن عباس وبكاءه بهذه
المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في امر الخلافة وان خلافة ابن ابي قحافة الثالثة ما جمهم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس
مشتملا على ذكر وصايا ثلث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسيانهم له في مقام التفصيل حيث روى البخاري في كتاب الجزية في باب هل يستشفع
لاهل الذمة انه اوصى صلى الله عليه وآله عند موته بثلث اخرجوا المشركين عن جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي ووفاته
واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة اما ان سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري
قال سفيان ونسيت الثالثة هو قول سليمان الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمان بن ابي مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان
الوصية وقعت لخلافة ابي بكر لرووها وانما سكتوا عنها لكونها متضمنة لخلافة علي عليه السلام كما ادعاه الشيعة وايضا قد ثبت انه كان في البيت عند النبي
جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يرو الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسيه هل هذا الا تلبيس او تدليس واخفاء للحق بالباطل
والله يحق الحق ويبطل الباطل ثبتنا الله آمين قال المصنف رفع الله درجته ومنها ايجاب بيعة ابي بكر على جميع الخلق ومخاصمته على ذلك وقصد بيت
النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي عدة مرار في موالاتهم واوجب محبتهم وجعل الحسن والحسين ودايع الامة فقال
هذان وديعتي عند امتي بالاحراق بالنار وكيف يحل عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تعالى او نبيه او يامر به او كان اعلم
منهما بمصالح العباد او كانا قد اهملا امره في نصب ابي بكر اماما او فوضت الامر باسرها اليه وذلك وحكموا على انفسهم فليرجع العاقل المنصف من نفسه
ثم ينظر هل يستحسن لنفسه المصير الى هذه الاعتقادات الردية مع ان النبي كان اشرف الانبياء وشريعته اتم الشرائع ومنع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم
متابعته قهرا واجبارا وكذا من النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان مسألة الامامة
عندهم ليست من اصول العقائد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا فعلوا
الانصار وغيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله امرني عليكم فمن
امرك علي يا ابا بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبت بالاجماع وكل اجماع فان مبداه يكون شخصا ثم يتابع
الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة ابي بكر كان مبدأه عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان المحدث
وكان وزير رسول الله وابو عبيدة كان من الامناء وقال فيه رسول الله امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبدأ الاجماع وليس هو الموجب وهذا
ظ وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الروافض بوجوه عقلية ونقلية انتهى واقول قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لم يتحقق
على بيعة ابي بكر لا اولا ولا آخرا لتخلف سعد بن عبادة واولاده وتابعيه ولا آخرا كما ذكرناه سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره المصنف واما ما ذكره من ان
مبدأ كل اجماع يكون شخصا او اشخاصا الخ فهو مقدمة كاذبة مخترعة للناصب مخالفة لما اعتبره الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل و
العقد على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر
بتدريجها ولو سلم هذا فمن اين علم عمر ان هذه المسألة صالحة للاجماع عليها حتى صار مبدأ لها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك والزام الناس على
الاجماع وهل سمع احد في غير هذا الاجماع المختل المنسوب بنوع الاهتمام والجبر والالزام الى جيش وقعوا على صدد واحد وداسوا واحدا واكرهوا بسيف
الخوف لانه رضي بذلك وقصد احراق بيت اخرين سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين ان كان بدون تشديد
الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث ومبدأ حدوث البدع والالواث وان كان بالتشديد ناظرا الى الحديث الذي رواه الناصب سابقا في فضائله
فقد مر انه موضوع غير مسلم عند اصحابنا واما ابو عبيدة الجراح فتسميته بالامين من ابي بكر وعمر تعظيما منهما له جزاء لمعاضدته اياهما في اخذ الخلافة عن
اهل البيت كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الامين فجازها عن حيدرة والله ما كان الامين امينا ومراده من الامين ابو عبيدة كما قلنا
وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير معاضدة ابي عبيدة مع علي عليه السلام عندما طلبوه لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد خلط في ذلك شارح
المواقف قدس سره وزعم في ضمن ذكر فرق الغلاة من الفرق الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل عليه السلام وقصدوا انه جبرئيل
خان في تبليغ الرسالة من علي الى محمد صلى الله عليه وآله واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فمسلم لكن المصنف قدس سره لم يدع احراق البيت وانما ادعى قصدهم
لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة
انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي بل انكر ذلك لما قالوا قد مات رسول الله فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر

او عنه

او اصحابه

اما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم فقال ايقنت بوفاته وكاني لم اسمع
هذه الاية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما توفي
وانه ذهب لمناجاة ربه كما ذهب موسى لمناجاة ربه في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم ممن قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فلم يجلس وكان
يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي
باق لا يموت ثم قرأ هذه الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى
قول ابي بكر وقال كاني لم اسمع هذه الاية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلب عليه حتى حكم بان النبي لم يمت فقال بعضهم اراد ان يسكت المنافقون
ويخافوا ان لو اشتهر موت النبي قبل البيعة بخليفة تشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين لئلا يدعوا ما هموا به من ايقاع
الفتنة والايقاع خلال المسلمين كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا يأذن له ان يحكم
بموت النبي وهذا كان امرا عم جميع المؤمنين بعد النبي حتى جن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم واختل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج
من حال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعنا انتهى **واقول** كل من القولين المذكورين في تاويل
جهل عمر مما يأبى عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله كاني لم اسمع الاية ويتوجه على خصوص الاول ان نسبة هذه المرتبة من الغلو
والتوله في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفيا اذا سكره للنبي بحيث لا يجوز عليه الموت ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان بل تجويزه الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا ينافي قوله وقول الخوف عند تخلفهم عن جيش اسامة
بانا نصبح حتى نرى ما يظهر من حال النبي بل ينافي اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثاني انه لو كان لعمر شدة محبة مع النبي
لما ترك تجهيزه والصلوة عليه ودفنه وتعزيته اشتغالا عن ذلك باخذ البيعة لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من انهما في المدينة خافوا منهم
لم يكونوا في اخر زمان حيوة النبي بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا شرذمة قليلة خائفون كما لا يخفى نعم لو اراد
من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ذلك فقد وقع منهم الفتنة التي ابتلي بها الامة الى ظهور
كاشف الغمة المهدي المنتظر من ال محمد ع فافهم الكلام واما ما ذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه تبا لعمر ثم انتكس
واين كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجهله المستمر مع الحال الثابت له هو الخروج على علي ع **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة حاملة فقال له امير المؤمنين ع ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين ع وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته
وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام اما الغفلة او نسيانا او
عروض حالة يدعو الى الاستعجال في الحكم والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والعلماء وارباب الفتوى وان صح ما ذكر من حكم عمر في الحامل والمجنون
فربما كان لشيء مما ذكرنا ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
يقول بينا انا نائم اتيت بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال
العلم انتهى **واقول** قد مر انه لا يجوز الاجتهاد على النبي فكذا على الامام القائم مقامه اذ الاجتهاد لا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله تعالى
ان يكون بريئا والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطي فيجوز على الامام الخطاء وذلك ينافي الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها
ثم ما ذكره في علة خطاء عمر من عروض حالة يدعو الى الاستعجال يحتمل السرلة فيما نحن فيه مجال واي حالة يتصور ان يدعو الى الاستعجال في رجم مسلم او
مع ما علم من الشريعة من مراعاة الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا بحضر اهل الفتوى ولقد انصف
ذلك القاضي الارموي في لباب الاربعين حيث قال لان عمر لم يتفحص عن حالها ولم يعلم كونها حاملا فلما نبهه علي ع رجع لان هذا يقتضي
ان عمر ما كان يحتاط في سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو عن امرين اما الجهل الصرف او استخفافه باحكام الشرع وعدم
توجهه بحقوق حال المحكوم عليه بكيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان ارباب الفتوى يرجعون الى الرؤساء في الحكم لخوض فيه
ان ذلك انما يكون في غير من له الولاية والرياسة العامة في الدين والدنيا ولو سلم فربما لا يحضر هناك من يرد ذلك الامام في حكمه الحق فيقع منه الفساد وايضا ليس
ما نحن فيه من دقائق المسائل الغامضة التي يحتاج فيها الى مراجعة العلماء او مطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا الى ذلك لم يعمل في
ما سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بالدماء فليخبر بما شاء واما استشهاد جهل عمر بقوله وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فمما انشا من استشهاد جاهلة
ومكروه عليه بفعله وعلمه وقد سبق ما يدفع الاستشهاد على وجه اتم لكن يحتاج فيه الى توجيه فنوجه وانما ما رواه من حديث ابن عمر في فضل اللبن فقد
مر ان مثله لا يجيء عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابن عمر وبصيرته مع قبل الشنعتها ابن ابي مدسه كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مما
رواه ابن عمر في منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي وانما يدل على شربه من فضل العسل الذي هو من الكرام من اصحاب الكاس والجام على
الارض وهذا الامر هين ولا يستبع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالاة في المهور وقال من غالى في مهر ابنته جعلته في

نوح ... فاعرج في المسجد وقال ناسا برغمه ان رسول الله ...

المال لشبهة انه راى النبي صلى الله عليه وآله زوج فاطمة عليها السلام بخمسمائة درهم فقامت امرأة اليه ونبهته بقوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر
حتى المخدرات في البيوت لعند ادعى قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب المحرم
وهو لعنه المهر وجعله في بيت المال لاجل فعل مستحب والرواية منافية لان المروي انه حرمه ومنع حتى قالت المرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في محكم كتابه واما
التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لا يقتضي اظهار القبيح وتصويب الخطاء ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب والمرأة مخطئة انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ان شأن ائمة الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنة رسول الله صلى الله عليه وآله في الامة فمرهم بترك المغالاة والاجماع على ان الامام له ان يأمر
بالسنة ان يحفظوها ولا يختص امره بالواجب بل له الامر باشاعة المندوب وهذا تمام الانزاع فيه كما اجاب قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة
والتواضع في قوله واما تخطئته قاضي القضاة في جوابه فخطاء بين لانه لم يرتكب المحرم بل هدده والامام له ان يهدده بوعيد بالقتل والتعذير والاستئصال
او عد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب محرم ولم يروا انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال ولو
فعله لا ارتكب محرما على زعمه ثم قال والرواية منافية لان المروي انه حرمه فهذا غير مسلم ولما كان ظاهر رايه في ما ذكرته المرأة من جواز المغالاة بنص الكتاب
رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى ووقافا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند
ذكر الله تعالى حتى انه قيل له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال تواضعه واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لا يقتضي اظهار القبيح وتصويب
الخطاء فهذا كلام بين البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك
الحق والقبيح باخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى **واقول** ان اراد وقوع الاجماع على ان شأن الامام ان يأمر الانام استحباب حفظ
السنة وفعلها ويقول لهم على وجه الترغيب هذا سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان فعلتموه فاسبها به كان احب ولي مسلم لكن منع عمر على الوجه المنقول المشتمل
على التهديد بل لم يكن يأبى عن هذا ابا بينا وان اراد الاجماع على ان له يأمرهم امرا ايجابيا ويوجب عليهم فعل السنة ويؤاخذهم على تركها فلا نم وقوع
الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة يصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يختص امره بالواجب فلغو من الكلام لا ربط له بكلام
المص قدس سره اذ ليس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم وغايته انه هدد
على فعل السنة بحيث يدل على ايجابها محرم قطعا فقوله للامام ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير قلنا نعم لكن لترك واجب وفعل حرام لا لترك
مستحب او مباح جائز واما قوله ولم يروا انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم ولا
القصد اليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر رايه بنا في ما ذكرته المرأة اه فان
قد علمت ان ظاهر رايه وباطنه كلاهما بنيانا ذلك فلا يتفرع عليه اتجاه التواضع واما حكمه على الملازمة المدلول عليها بقول المص لو كان الامر
كما قال عمر لا يقتضي اظهار القبيح وتصويب الخطاء فانه بين البطلان فهو من البطلان لظهور انه لو كان الامر كما قال عمر من وجوب مهر السنة وعدم جواز المغالاة
وانما اظهر جواز المغالاة تواضعا مع المرأة ومماشاة معها في تسليم ذلك الجواز الخطاء في نفس الامر للزوم اظهار القبيح وتصويب خطاء المرأة لزوما
لا ستر به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المرأة فتصديقه تواضعا معها ضرورة تقرير الخلاف الحق وهو معصية وضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من
ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فهو منقوض برجوعه عن حكم الآية المبيحة للمغالاة في المهر وكذا بما سيجيء من ضربه ابا بلغ النبي صلى الله عليه وآله
ابا هريرة لان يبشر المؤمنين بان من كان يؤمن بالله يقينا يدخله الله الجنة فلما ذكر ابو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدر ابي هريرة حتى قعد على استه
فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا ان بعض هنا خلوته ووضع الخد على
الارض عند قول ذلك القائل له اتق الله ان وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فافهم واما قوله الا انه تواضع بترك الحق الخ ففيه
ان المقصود عن عمر لم يكن الا المنع من المغالاة فان اراد بترك الحق ترك منع المغالاة تصاحبا حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على متابعة السنة
كما يظهر من سوق كلام الناصب فلا نسلم يفهم من كلام عمر شيء من الدلالة على الحث وان اراد معنى اخر فلا بد من تصويره حتى ننظر فيه **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه تسور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا اخطأت من جهات تجسست وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير
الباب والله تعالى يقول وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها وأتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا
ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا على اهلها فلحقه الخجل اجاب قاضي القضاة بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما
قيل له وهذا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في الحرام وفي مخالفة الكتاب والسنة خصوصا مع عدم علم ولا ظنة ولهذا ظهر كذب الافتراء على اولئك الذين
وقال الناصب خفضه الله اقول جواب قاضي القضاة صحيح وتخطئته خطاء ظاهر لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون
للحكم الحرام معارض وههنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر الوسع والامكان فهذا يجوز التجسس لانه من جملة وسع ازالة
فكان التجسس لازالة المنكر خارجا من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد الا يرى ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بكسر القدور التي طبخت فيها لحوم الحمر الاهلية
مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر فازالة المنكر اذا دعت الى الامر
بتيسر الازالة الا به يجوز للمحتسب الاقدام عليه اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر اواني الخمر اذا لم يتيسر الاهراق بدون الكسر فيجوز لعمر اجتهاد فقد

الدار وبتجسس على ما ذكرنا ثم ما ذكره من القرآن لغير اجتهاده فرأيهم وخرج وامثال هذه الامور لا يبعد عن ثمة العدل انتهى واقول ان ما ذكره المصنف من
صريح قوله تعالى ولا تجسسوا عام ولا يجوز تخصيص الكتاب بالرأي والاجتهاد كما تقرر في الاصول فيكون الاجتهاد في ذلك حراما ولغوا ومعارضا لما دل على تحريمه فلا
وهذا مما لا يتوجه عليه شيء اصلا وهذا المتعصب يجيب عن تسور عمر من جهة تخطئتهم اياه والتجسس وان ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي دون الامكان
العقلي فان ازالة المنكر بقدر الامكان العقلي مما لا يجوز العمل به فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب
ومراتب مخصوصة مذكورة وانه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى مع امكان الحصول بالادنى الى غير ذلك وبالجملة الامكان الشرعي للتجسس والتسور
انما يتحقق باجماع العلماء عن اشراف شخص في بيته على ايقاع منكر لا يمكن تداركه اذا فات كالقتل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الانوار
وغيره وليس في ما روي عن عمر في ذلك انه لو لم يكن هناك ما اطلع من التسور على شيء من ذلك كما اشار اليه المصنف ثم اقول يتوجه على جوابه عن القضية انه مناف
لما ذكر من اصل القضية حيث اخذ فيها انه وجدهم على منكر اذا كان المعروض انه وجدهم على منكر فكيف يجاب بانه لحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما نقل له
وهذه المسألة سؤالا وجوابا مذكور ايضا في كتاب الشافي على الوجه الذي ذكره المصنف ههنا لم يتعرض لما ذكرنا من تلك القضية فتأمل فازالة المنكر في
القضية المذكورة لما صارت لازمة للتسور والتجسس المذكور الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهي عنه وهكذا ينبغي ان تعيش
واما قوله مع ان الكسر لان مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك نراه مردود بان النبي صاحب الشرع فيكون فيما سمعه لفعل علي لا امره الفعل
في مخالفة نص القرآن باطلا اذ غاية الامر فيما فعله النبي وامره من كسر الدنان ونحوه تخصيص الكتاب بالسنة التي هو قسم من الوحي الالهي وهو جائز لنا كما بين
في الاصول فضلا عن النبي واما قوله اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر آنية ونحوه اولا ان المحتسب كان له ذلك الا انه عليه ضمان ما كسر صرح به ابن حزم
في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الاحاديث والآثار المخالفة لذلك ثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التسور مخالف
للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا يتأتى هذا التخصيص لشارع النص الدال على عدم جواز تلف مال الغير مما عدا الدنان وخصه المحتسب ان
كسر الدنان او بالجملة ما ذكره ههنا واه جدا كما يظهر بادنى تامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى انه كان يعطي
عائشة وحفصة في كل سنة عشرة آلاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي
وهبها رسول الله اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل النساء وهو خطأ لان التفضيل انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد وغيره انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفيء والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله عشرة آلاف درهم وكان هذا بمشاورة
الصحابة ومنهم علي واعاد فدك على بني هاشم ليعملوا فيها كيف شاؤوا واعطى النساء اللاتي هن امهات المؤمنين ولم يخرجوا الترجيح بحال مما لا يجوز الطعن
فيه سيما اذا كانت الغنائم واموال المصالح كثيرة واما تفضيل بعضهن فيما لا نقل فيه صحيح وان صح فله التفضيل كما قال قاضي القضاة والسبب المقتضي
لا ينحصر في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس يعلمون ان
عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراء الحجاز فكيف ياخذ من بيت المال هذا وان اخذ فربما صرفه في الجهات التي يعود الى المسلمين منها اما
الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان فاطمة لم تكن حية في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى
واقول قد ذكر الناصب الكذب الذي لا حافظة له سابقا ان النبي كان يصرف حاصل فدك في مؤنة ازواجه واهل بيته فكان الواجب على عمر ان يقتصر
على ذلك القدر تأسيا بالنبي وحيث فعل هذه المسامحة مع بنته وبنت ابي بكر من بين الازواج وفعل بضدها مع اهل البيت علم ان ذلك مقتضى الهوى
الخارج عن حكم الشريعة ومصلحتها ومجرد رعاية لخاطر بنته وبنت صاحبه في مكره واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فهو من مفترياته
لما ذكرنا سابقا من نقل الشيخ جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء انها كانت حقا لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر بما قررناه انه يمكن تقرير اصل اعتراض المصنف
بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بان يقال الافراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما قرره النبي لهن والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم لم يصدر
الا عن الجهل او بغض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن وبه اندفع بما ذكرنا من ان النبي قد قرر في حياته ما يفي بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب
من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش فقراء الحجاز فلا يدفع تصرفه في بيت المال لان الغرض من تحصيل المال
لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكنز لاحتياطات الاستقبال واغتباط الاهل والعيال واما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما ذكر
انه بقي في ذمته ولعل ما ذكره من ان فاطمة وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حياة فاطمة كان شريكا مع ابي بكر
في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك اذ قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا في رد فدك لفاطمة ولما اطلع عمر على ذلك اخذه منها ومزقه كما
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تعالى في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال
له ارى وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين فلجلج في شهادته اتباعا للهوى فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب ان يفضح المغيرة
وهو واحد قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة بانه اراد درء الحد عنه
لاحتياطه للدرء وقال السيد المرتضى كيف يجوز ان يحتال في صرف الحد عن واحد ويوقع ثلثة فيه وفي الفضيحة مع ان عمر كان كلما رأى المغيرة يقول قد خفت ان
يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من الرواة انه كان اميرا بالكوفة وكان الناس

بغضونه فاحدوا عليه الشهود انه زنا او اقواعهم فاحضروا من الكوفة فشهد عليه واحد منهم فقال عمر للمغيرة فذهب ربعك فلما شهد اثنان قال قد ذهب نصفك فلما
شهد الثالث قال قد ذهب ثلثة ارباعك فلما بلغ نوبة الشهادة الى الرابع ادى الشهادة بهيئة الصبغة الى ان رايته مع المراة في ثوب ملتحفين ورايت العضو
العضو كالمروي في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير المؤمنين انظر كيف كذب واعلى فقال له عمر اسكت فلو تم الشهادة لكان الحجر في راسك هذا
رواية القضاة ذكره الطبري في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن الخلكان وابن كثير في سائر المحدثين واهل التاريخ في كتبهم
وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن على امام اعلى رواياته فليس فيه طعن بهم لانه ان لوح الى الشاهد بترك الشهادة فهذا مندوب اليه لان الامام يجب عليه درء
الحد بالشبهات وله ان يستر الناس باخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب شديد بالاية واما
تفضيح الثلثة لانهم فضحوا اميرا من امراء الاسلام وكان عمر يعرف عرضهم ومع ذلك اجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى واقول الرواية
التي نسبها الى المعتمدين مما هي من مخترعاته لانه سيذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا احلف بالايمان المغلظة انه لم يوجد في تاريخ الطبري الشافعي
المعتبر من علماء اهل السنة الذي وصفوه بانه عشرين مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي المتداول المشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري ولا اعتداد
به ولو سلم لكن يرد في نسبة هذه الرواية الى المعتمدين انه نسبت كوه الى تاريخ ابن خلكان ايضا وذلك التاريخ خال عن ذكر احوال الصحابة والائمة من بعدهم
وهذا انما يوفيات الاعيان على انه لو كان هناك رواية لحق بالاعتبار مما نقله المص لذكرها قاضي القضاة وتكلم على رواية المص لم يحتج الى تاويل الرواية
بما لا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات ففيه ان المراد بالشبهة التي تدرء بها الحد وهو الاشتباه الذي ربما
يحصل لفاعل الفعل المشتبه بالحرام كما اذا وطى رجل امراة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه الحال ولم ينقل عن
مغيرة دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة او لا لا مدخل له في درء الحد فاي ربط لذكر درء الحد بالشبهات بهذا
المقام والاستدلال به على ان منع الشاهد كان مندوبا اليه واما قوله وله ان يستر الناس باخفاء المعاصي فغير مسلم والا لانسد باب الجرح والتعديل
ولصار الناس عن كبد الفسق في عويل وكتب اسماء الرجال كميزان الاعتدال وغيره مما اشتمل على الجرح والتعديل اقوى شاهد على ما ذكرنا واتم دليل
ولما استدل الناصب على ندبية اخفاء المعاصي بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة
بالزنا لم يشهدوا عليه بذلك لمحبة الله تعالى وقصد الى اقامة حدوده وحفظ المسلمين عن كنود ذلك لكنود والاقتداء به في الصلوة والسجود بل فعلوا
ذلك بمجرد حب شيوع الفاحشة والتورط في المعاداة والمنافسة ومن اين علم عمر او هذا الشقي من اولياءه ان الشهود كانوا على الوجه الثاني دون الاول
واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كان لتفضيحهم اميرا من الامراء الاسلام فهو كلام في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء الاسلام انما
يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الاسلام وظاهر حال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة اولا انهم كانوا قاصدين لاقامة حد الله حكما
كما هو ظاهر حال سائر الشهود فلا ذنب على الثلثة منهم لو خالفهم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر يعرف عرضهم فمن قبيل الرجم بالغيب او الوحي في
الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لعمر مع نفيه سابقا عما سوى الله تعالى فتذكر ثم لا يخفى ان الناصب اغمض عن جواب ما نقله المص عن عمر انه قال لما راى
المغيرة قال خفت ان يرميني الله بحجارة من السماء لانه صريح في اقتضاء التندم والتاسف على تفريط وقع عنه في درء الحد عن مغيرة ولا مجال للتاويل فيه
فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روي عنه انه قضى في الجد بسبعين قضية وروي مائة قضية وانه كان يفضل
في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع وانه قال في الاحكام من جهة الراي والحدس والظن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما تلونه في
الاحكام فان صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان اماما ولم يتقرر الاحكام الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم علما يقينا انه كان لا يعمل براي الا
بمشاورة الصحابة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه قد كان يتغير اجتهاده كما في ام الولد انه قال اجتمع رايي وراي عمر في ام الولدان لا يباع وانا اليوم اقول
ببيعهن والمجتهدون لا يخلون عن هذا واما التفضيل في العطاء فهذا امر يتعلق براي الامام والنبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنايم حنين ما اعترض عليه
ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر واما الاحكام من جهة الراي والحدس والظن فهو من شان المجتهد والفقه من باب الظنون انتهى واقول
يتوجه عليه اولا انه لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي صلعم فضلا عن الخطا فيه ولو سلم فانما يصح في حكم لا يكون فيه عمر منصوص
من الله ورسوله فان الواجب في حد الشرب بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان مراد المص
من التفضيل في الغنيمة والعطا الذي فعله خلافا على الله ورسوله هو التفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث هو عربي ومن حيث هو مهاجر
وما سيذكره المص من ان النبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنايم حنين مائة مائة لم يكن من احد تفضيل الحيثيتين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله
لما روي انه صلعم اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم يعط احدا من المهاجرين والانصار واعطاؤه للمؤلفة ايضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل اما
ما ذكره من ان عمر كان لا يعمل براي الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من حكمه برجم المجنونة والحاملة خطا من غير تدبر ومشورة بل مما يبطل الناصب
ان تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار المخالف لسيرة رسول الله بمشورة اي صحابي كان واما ما ذكره من ان امير المؤمنين كان قد تغير اجتهاده
كما في ام الولد فمدفوع بما مر من ان الامام لا يجوز عليه الاجتهاد فضلا عن تغير اجتهاده وخطائه فيه فلو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات بني امية
ولو صح فهو محمول على ان الحكم المذكور كان من مخترعات عمر فلما وصلت النوبة الى علي ع واراد تغييره جعل نفسه شريكا مع عمر في ذلك الحكم السابق حتى لا ينكر عليه

احد في ازالة

والحاصل ان الواجب فيه بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه ١٢ م

القضايا القضية واحد وتسعون العدد ١٢ م

وفيه خلط وسهو عظيم فان حد شارب الخمر ثمانون جلدة ثمانين معول في الصحيح كلكل الصحيح في هذه الصور ص د ق م

احتج ان الله وان كان اقل القبيحين عند الضرورة جائز كما تقرر في موضعه ويدل على كذبهم وافترائهم في هذا الخلاف انهم في تعيين حكم علي في هذه المسألة
فان الشارح الجديد للتجريد نقل الرجع على عليه في بيع امهات الاولاد الى قول عمر انه نهى هذا مع ان مذهب امير المؤمنين علي على الوجه الذي نقلوه عنه الائمة
ليس شيئا من القولين بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا يدل على بطلان تلك الرواية فانهم اعرف بمذهب امامهم واما ما اجاب به الناصب عن قول
المصنف ان عمر كان يحكم من جهة الرأي والحدس والظن بان ذلك من شأن المجتهد والفقه من باب الظنون فمدخول بان مراد المصنف من الرأي الذي كان يستعمله
عمر مجرد استحسان عقله وقياسه ولهذا يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الرأي والحدس هو الظن الحاصل منهما فان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا الا
الظن المعتبر في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون مبني على ظاهر ما اشتهر ذكره في بحث القياس من ان المجتهد
لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب الظن في الطريق كما حقق في موضعه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال متعتان كانتا على
عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب عليهما وهذا يقدح في عدالته حيث حرم ما احله الله تعالى وكيف يسوغ له ان يشرع في الاحكام وينسخها ويجعل
اتباعه اولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فان حكم هاتين المتعتين ان كان من عند الرسول لا من قبل الله تعالى لزم تجويز كون كل الاحكام
كذلك نعوذ بالله وان كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه واجاب قاضي القضاة بانه قال انا اكرهها للمتعة وايضا يجوز ان يكون ذلك لدليل
واعترضه المرتضى رحمه بانه اضاف النهي الى نفسه وقال كانتا على عهد رسول الله وهو يدل بمفهومه على انه كان في جميع زمانه حق مات عليهما ولو كان
النهي من الرسول كان ابلغ في الانتهاء فلم يبق لذلك على سبيل الرواية وقد روى عن ابنه عبد الله بن عمر انه احلها فقيل له ان اباك كان يحرمها فقال انما ذلك
رأي رآه وقد روى الشيخ في الجمع بين الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء
وان القرآن قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة لله كما امركم الله وذروا نكاح هذه النساء فلن اوتى برجل نكح امرأة الى اجل الا رجمته بالحجارة فهذا
نص في مخالفته كتاب الله والشريعة المحمدية لانا لو فرضنا تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبي صلعم قال ادرءوا الحدود بالشبهات فهذه رواياتهم
الصحيحة عندهم تدل على ما دلت عليه فلينظر العاقل ويخاف الجاهل وفي الصحيحين عن جابر من طريق اخر كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق
اياما على عهد رسول الله وابي بكر حتى نهى عمر لاجل عمرو بن حريث لما استمتع وفي الجمع بين الصحيحين من عدة طرق انهم فعلوها ايام رسول الله وابي بكر وبعض
ايام عمر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن عمران بن الحصين انه قال نزلت متعة النساء في كتاب الله تعالى وعملناها وفعلناها مع النبي صلعم ولم ينزل القرآن بحرمتها ولم
ينه عنها حتى مات وفي صحيح الترمذي قال سئل ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال وكان السائل من اهل الشام فقال ان اباك قد نهى عنها فقال
ابن عمر ان كان ابي قد نهى عنها وصنعها رسول الله نترك السنة ونتبع قول ابي قال محمد بن حبيب البحتري كان ستة من الصحابة وستة من التابعين يفتون
باباحة المتعة للنساء وقد ذكر الحميدي ومسلم في صحيحيهما والبخاري ايضا من عدة طرق جواز متعة النساء وان عمر هو الذي ابطلها بعد ان فعلها جميع المسلمين
بامر النبي الى حين وفاته وايام ابي بكر وايام عمر الى حين نهيه **وقال الناصب** خفضه الله اقول قال الشافعي ما علمت شيئا حرم مرتين وابيح مرتين الا متعة النساء فانها كانت
والسبب في ذلك ان العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح اذا طال العهد وكانوا يرخصون في المتعة في الغزوات لطول الغيبة عن الازواج ثم تقرر الامر الى
الحرمة ولا خلاف في هذا بين اكثر العلماء وايضا نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لانه تعالى يقول والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين واما انها ليست وارثة ولا موروثة للمتمتع بها وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وليس بصحيح
واما ما ذكر من الاحاديث فهي مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة في اخر الامر ونحن نقول لو كان الامر على ما يذكره الشيعة وان
تحريم المتعة كان من قبل عمر لم يحلله امير المؤمنين في ايام خلافته وهو كان الامام المتبوع ولم ينكر من علماء الصحابة على عمر والشافعي كان اعلم الناس
بالناسخ والمنسوخ لانه كان من شبان الحجاز يا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ ولو كان كذلك لم يخرجه منه وكذا مالك كان عالم المدينة ولو كان من
قبل عمر وكان مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول بالحلية فلم لم يخبره وكذا ابو حنيفة هو تلميذ عبد الله بن مسعود لو كان النهي من عمر لم لم يخبر الحلية
واجماع اكثر علماء الاسلام على الحرمة يدل على ان الامر تقرر على الحرمة واما ما ذكر ان عمر قال انا انهى عنهما فالمراد انا اخبركم بالنهي ولو قال رسول الله
واما قوله كانتا على عهد رسول الله لا يلزم ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى انتهى **واقول** يتوجه عليه ابحاث الاول
منها ان ما نقله عن الشافعي لو صح عنه فهو انما تكلف هذا التكلف ليجد الفتوى عمر لظهور ان القول بان المتعة من بين جميع احكام الدين اختصت
بالاباحة مرتين والحرمة مرتين انما تكلف لاجل ان يعلل اختلاف السلف في ذلك بوقوع تعدد الحكم بالاباحة والحرمة ليقرعوا على ذلك تقرر الامر
على الحرمة ونسخ الاباحة وفساد هذا التكلف ظاهر جدا لان من جملة السلف جابر وعمران بن الحصين والرواية عنهما صحيحة صريحة في ان المتعة كانت
باقية الى زمان عمر على الاباحة وانه لم يحرمها احد الا من عمر دون النبي صلعم مع هذا التصريح والرد على عمر كيف طعن على الشافعي ان الامر قد تقرر على حرمته
والتحقيق ان المسلمين قد اتفقوا على ان نكاح المتعة كان سائغا في صدر الاسلام وفعله الصحابة في زمن النبي صلعم وزمن ابي بكر وبعض من زمان عمر ثم نهى
عنه فادعى انه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة ووافقه قوم وسكت اخرون وقد اضطربت روايات الجمهور في نسخه سيما في تكرره كما يظهر مما نقل عن
الشافعي وليس حل منع المتعة على نقله يسلمه متواترا قطعا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها حقا لما استبد بذلك على الصحابة من حلها
ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهي عنها وما احسن ما وجد في بعض كتب الجمهور ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر قال

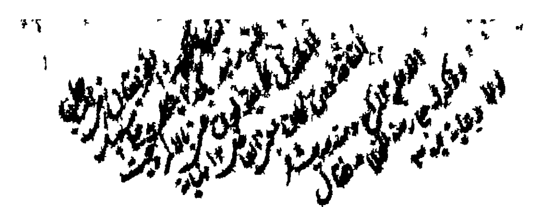
ـ وجه لانها المتعة

لكيف يدل على عمر هو الذي نهى عنها وغلب على جعلها ضلالا لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتها
ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روي في جامع الاصول والنهاية لابن الاثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من انه
قال ما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها امة محمد ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى فالشافعي فيما نقله الشقي عنه اما جاهل او متجاهل
وبهذا قد انكشف بطلان ستره وان الاولى ان كشف مثل هذا الستر حرمة وقوله لا خلاف في هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة وقد تكلفها لانها الاجماع
من العلماء على ذلك فكم فيه ومنها ان قوله المتعة ليست زوجة وانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجة لا لغة ولا شرعا كما انه
لا يقتضي ذلك في الذميات من القاتلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الاية المذكورة حيث قال فان
قيل هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من
الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هي تابعة لصفات زائدة على الزوجية كعدم انتساب المضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم
الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة والناشزة لا ترث وقد اتضح مما قررناه انه لا متمسك للنواصب في هذه المسئلة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم فخر
الدين الرازي في تفسيره وكلما قيل وبقال لمحلات ان تكونوا عن غاية الحيرة والاضطراب في دفع الاصلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره استدلت الامامية
على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الاية فان الابتغاء بالمال والمنكوحة من ابتغى الموقت كالمؤبد بل هو اشبه
بالمراد لانه علقه على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الخصم الا بولي وشهود ثم اورد عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لانه تعالى قال محصنين ولا احصان
في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف المذكورة وهو
شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم ههنا والمقام يقتضي دليلا على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد والمقصود من المتعة سفح الماء بطريق شرعي مأذون
فيه فلم قلتم ان المتعة ليست مأذونا فيها ثم قال فظهر ان الكلام رمز والمعتمد نقل عمر لنهيه ومنها ان ما ذكره من ان ما نقله المصنف من الاحاديث مروي عن
جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على التحريم مردود بان الجماعة الذين روي عنهم حل المتعة علماء الصحابة كمولانا امير المؤمنين وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود
وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان باب مدينة العلم مع سائر فقهاء الصحابة لم يعلموا التحريم وعلمها عمر بن الخطاب
الذي اعترف من غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام هؤلاء صريح في الرد عليه وهل يفوه احد غير الناصب بان هؤلاء مع
علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تقرير الامر على الحرمة في اخر الامر ولعلها وادنا ... خر الامر تحريم عمر اياها فافهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على
ما يذكره الشيعة من ان تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين لما راى اتفاق الجمهور وحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام
على ما يدل على نسبة اما متهما الى ذلك من الشهادة بالجهل والفسق منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سننهما
واظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا انهما كانوا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه ولان امامتهما مبنية على امامتهما فان فسد فسد امامته بدل على هذا
ما سبق من انه عليه السلام لما نهاهم عن صلوة التراويح التي ابدعها عمر منعوا ورفعوا اصواتهم فيا لعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان الخلافة
ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكان معارضا منازعا منقضا للامر ولا يتمكن وكيف يامن ولاية الخلافة على المتقدم عليه وكل من بايعه
جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع اثارهم وينبغي طريقهم وهذا هو الوجه ايضا
في تركه لاخذ فدك ايام خلافته وما التعجب من ترك امير المؤمنين ما ترك من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما العجب من اظهاره شيئا من
ذلك مع ما كان عليه من اشتداد الفتنة وخوف الفرقة وقد كان يجهر في كل مقام يقوم به بما عليه من فقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان على
ان ذكر طالت به الكلام وهو ان القائل قال له لما ان قضائه فقالوا بما تقضي يا امير المؤمنين فقال لهم اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون للناس جماعة
او اموت كما مات اصحابي يعني من تقدم موته من اصحابه والمخلصين من شيعته الذين قبضهم الله تعالى وهم على احوال التقية والتمسك باطنا بما اوجب الله تعالى
عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا عالما
بجميع الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا يوجب العلم لانتقاضه بجهل عمر وامثاله من قريش واهل الحجاز فبقي الاستدلال بقوله عالما بجميع
الناسخ والمنسوخ مصادرة على المطلوب كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعدا خبار المحلية غير مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة
صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غير ذلك نعم لما بالغ الحنفية والشافعية والحنابلة وهم
الاكثرون في اشاعة حرمة ذلك قرروا الحد والقتل عليها خاف المتأخرون من المالكية وانكروا الفتوى على ذلك فتدبر ومنها ان ما ذكره من تلمذ
ابي حنيفة على عبد الله بن مسعود فيه ان المصنف لم يذكر ههنا ان ابن مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تلمذ ابي حنيفة له سماعه حل المتعة
ثم تجويزه ان يكون ساكتا عن ذلك للتقية ونحوه على ان ابن الحجر نقل مذهب ابن مسعود من غير بلا مرتبة وناهيك في ذلك ان ابن حجر المتأخر مع انه وضع رسالة
الموسومة بخيرات الحسان في مناقب ابي حنيفة وفضائله وتمسك فيها بالتحقيق انه هل ادرك بعض الصحابة ام لا ذكر واحدا واحدا من الصحابة الذين ادركوا
او نقل الى ابي حنيفة ادراكه اياهم ورد عليه ولم يذكر ابن مسعود من جملتهم نفيا ولا اثباتا ثم قال بعد الاستقصاء في ذلك ان بعض متأخري المحدثين

المحرم بالكسر فرج المرأة لغة وفي المجمع ... المحتضر في ... د

فيه ان نهي شرعه لا ترث ونية ...

بين مصنفي ثقات أئمة الامام أبي حنيفة كما يا بها فتلك الا ما حاصلة بجزم خلاف من أئمة الحديث بانه لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا او اخبروا ما شئنا ما الذي ارتضيا
لا كابر كابي يوسف ومحمد وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه مما يتنافس فيه المحدثون ويعظم افتخارهم
بعزتها كل منقبة له سمع من صحابي الا يحج من كذا فيه ما شبها انتهى كلامه ومنها ان ما ذكره من ان المراد بقول عمران انهى عنهما انا اخبركم بالنهي لا توفق
رسول الله تأويل مظلم لا دلالة للقول عليه بإحدى الدلالات الثلاث ولو اراد ذلك لقال ان هذا المعنى مكان سبقهما انهما ما عمر او منها ان ما ذكره من ان قوله
كانتا على عهد رسول الله ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى مدخول بان المرتضى ثم بقول لنا المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد رسول
الله معاصرته زمانه بل فيه ان من مجموع اقتضاء النهي الى نفسه وقوله كانتا انه يفهم ذلك لا يقال انه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي ذلك الى
زمان عمر حتى عنه لكن الناصب الشقي يحمل كلام العمر على غير المفهوم والمراد ليظهر انه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من رد الكتاب ويفتخر به على عادته في الاذناب
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلماء
وذهبوا اليه ولم يتفرد بالمنع ولم يصح منه رواية منعها وان صح فيمكن ان يكون سمع من رسول الله شيئا والمسائل المختلف فيها لا اعتراض فيها على
المجتهد انتهى واقول رواية منع المتعة هي بعينها ما اشتمل على رواية منعه لمتعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله حيث فرع
بما من افتراضا النهي فيهما الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد
رسول الله يكذب ذلك اذ مفهومه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى ان مات قال المصنف رفع الله درجته ومنها قضية الشورى وقد
ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهله بعد
ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة وثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم
ان تأخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين الذين ليس عبد الرحمن فيهم وروى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاء
كل واحد منكم يهز عفريه يرجو ان يكون خليفة اما انت يا طلحة افلست القائل ان قبض النبي لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات
عمنا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا
ليلة وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمان شحيح اما انت يا عثمان فوالله لروثة خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط
على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة
ومقنب لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجحهم فقام علي موليا يخرج فقال عمر والله
اني لاعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم لحملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولي من بينكم ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا
فما يمنعك من ذلك قال ليس الى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة
وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى يزعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين
من اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب رقاب من خالف منهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تأخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا
يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا ارائهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ
الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار
قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا تأخروا على طريق شق العصا وطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مناف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا وطلبوا الامر
من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان امر الشورى اول دليل على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه
كمال الاحتياط واصلحه كاشورى كما ذكره ارباب الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال لا اتحمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر
السته كلهم من قريش وقد جمعوا شرائط الخلافة وقد علمت ان رسول الله لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الاحتياط
وترك الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكر انه ذكر معايب كل واحد بالاقوال القادحة في الخلافة فحضوصهم بهذا بطل
لا اصل فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة ووضع
هذا الخبر ظاهر من ان يخفى على احد فان الرجل مجروح وهؤلاء كانوا اكابر قريش واقرانه في الحسب والنسب تراه يأخذ في عيبهم وثلبهم عند الموت
وهو يريد استخلافهم ويقول لزبير وهو شيخ المهاجرين يحضر لنا من ذاك جاف جلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من اطوار
الصحابة وحكاياتهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد سمعت من الشيخ برهان الدين ابراهيم البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت ذلك
له والشيخ المذكور كان استاد الشيعة وامامهم في زمانه تصدق منى وقال هذا كذب بل الحق ان عمر قبل ان يجرح بايام فلا يلبث او يوما فقال له ابن عباس
في الخلوة لم تناوه يا امير المؤمنين قال ذهب عمري وانا استفكر في هذا الامر والمتها لمن فقال ابن عباس قلت بن لك عثمان قال الخاف ان يولي بني
امية على الناس ثم لم يلبث العرب ان يضربوا عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت له ابن لك من طلحة قال نعوذ بالله من هو قلت ابن لك



الرواية ... قال ... فاطلب بسلك مسلكه فاني ابدا عسكر ولا يصلح للخلافة فلك ابني الى من ... عبد الرحمن فقال الشيخ ... ان ولي علي بن ابي طالب فانه
دعابة وان ... لحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم ما استمر عليه اسبوع حتى ضرب ابو لؤلؤة هكذا اسمعنيه ثم بعد هذا رايته في الاحكام السلطانية لقاضي
القضاة الماوردي ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ بقي الكلام البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكره ثم يذكر الخليفة حضر بلا ما اراد من
الناس فلو كان ما كان من الجمع ولو صح فلا اعتراض على عمر في تعلق ما ذكر اشارة الخلافة على اشارة مجلسه لا يخفى بل هو قريب من التنصيص على حسن
خلافته من هذا الكلام فلا اعتراض عليه واما ما ذكره من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم اثنان فهذا من اجتهاده واثره في اختيار الامام والامر اليه
اعتراض عليه واما ما ذكر من القتل بعد الثلاثة ان لم يتفقوا والامر فهذا من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعدم التاخير لان التاخير كان
مظنة لقيام الفتن وعروض الحوادث والقاضي قضى القضاة بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا الجواب صحيح ما اعترض
عليه بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتلهم فباطل لان شق العصا انما يعد بعد الثلاثة فان الثلاثة كانت من عهد الامام
السابق فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في الايام الثلاثة لم يحكم عليه بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلاثة فقد طال الامر
وختم طلب الامر للمخالف من غير وجهه انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان من جملة الروايات التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى وصحح
قول عمر انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المصنف في وجه امتناع عمر عن تعيينه لعلي ع بالخلافة واعترض عليه هنا
بقوله واي قلب اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن والناصب ما تعرض لدفعه في هذا المقام اصلا فكان واردا عليه واما
ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لانه تجاهل عن شهرة الخبر لعجزه عن اصلاحه نعم ما قال ان المص لا يعلم الوضع
مسلم فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واضرابه المبتلين بوضع الحديث في نصرة سلفهم المتسمين باهل السنة وبالجملة ان قاضي القضاة الذي
متعصب لعمر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المص لكان هو اولى بان يجيب اليه
وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها اعتد عمر بالجماعة مشاورتهم واما ثالثا فلان ما سماه الناصب بعينها الذي
البغدادي وزعم اسناد الشيعة ونسبه اليه رواية المخترعة فليس عند الشيعة خبر ولا عين ولا اثر وليس كان للشيعة في زمن الناصب الذي كان في غاية
شدة التعصب خصوصا في بغداد الذي كان تحت سلطنة البويهية الى انه بلد فيه من اكثرهم من يكون يظهر التشيع ويباحثون اهل السنة في المسائل
بل الخلافية واقوى ما يدل على شدة تعصب الشيخ وبغضه لامير المؤمنين ع انه نسبه الى الرواية المخترعة له ولم يرض بالرواية التي ذكرها المص قدس
سره لان ما رواه المص كان خاليا عن [illegible] والخرافة على ع ان يخترع رواية يكون فيها تخفيف في اظهار عيوب الجماعة واشتراك علي ع
معهم في اصل العيب حيث نسب فيها الى الدعابة والى تكليف الناس ما لا يطاق فلله الله ما اشد نصبه وما اقل حياءه ومن لا يملك شدة نصبه خففه الله
انه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك الى ان نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور عن ابن عباس ابن عم علي ع وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاقها
الخلافة وطلحة وزبير وغيرهم مثل علي ع ثم لم يقنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر كراهة عمر باخباره عن تقويمه واما رابعا فلانا والحد
الرواية المذكورة نقول اذا علم عمر قبل موته بسبع ايام ما يؤول اليه خلافة عثمان من القتل والفساد بحيث اقسم بالله تعالى استظهارا وقال والله لو
فعلت لفعل اه كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع امر الامامة من بينهم عليه وكيف جاز له ان يوصي بوصول
الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه ان ما اتى به الناصب بعد ذلك من حمل
اظهار عيوب الجماعة على ارادة المناصحة محل وتعسف وان ما ذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي ع تعلل وتكلف فالاعتراض في
كلا المقامين وارد واما خامسا فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من الاجتهاد داخل عمر في اختيار الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه
معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في ذلك لاجل خروج علي ع عن الخلافة على كل تقدير
من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المتضمن لتعيين الخليفة على الوجه الخاص مكذب لما ذكره عمر سابقا من كراهته تحمل الخلافة حيا وميتا ايضا
وكيف لم يجعله مهنا اليه وقد صار جعله اياها شورى سببا لكل شر بعد يوم السقيفة من خروج من خرج على علي ع من الناكثين والقاسطين والمارقين بل المسلمين
الى الان ما خلصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام المعرض لجواب الامر لا عن هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة واما سادسا فلان ما
ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلاثة كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بان لو جاز تاويل الحكم الجزم بضرب العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في
ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الامان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات ولجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين واحاديث
سيد المرسلين فيخرج القران والحديث عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل النحرير
رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اجاب بعضهم عن بعض كلماته بتمحلات و
تكلفات لا يتحملها العبارة قال في دفعه اقول والله تعالى هو يعلم الضمائر ويعرف السرائر اما عندي فلا وليس في هذا الموقف الذي وقفت فيه الا
ان تكلم على صريح كلام وابين ما فيه من اضطراب نظامه وقد تكلمت وبينا انتهى كلامه واما سابعا فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلاثة
بانه لحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في مرتبة اصل كلام عمر انه يتوجه عليه انه من بين علم امر في اثناء الايام الثلاثة وقت المشورة باق وبعد

ولو قبل العز

ولو تسامح عنه بطول الاشتغال لا يتحقق قتاله موقوفة ومثل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام ومن العجب انهم يحكون ما جرى بين عائشة وطلحة والزبير
ويعاندونهم بل يثبتونهم في خطاء خروجهم وبغيهم على علي ع بمجرد احتمال العذر ووقوعهم في طول ستة اشهر فما يقربه منه على خصامهم وعنهما لا
يعتذرون عن علي وغيره في عدم نصرة اجتهاده ان يتبين مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا تحكم وتناقض انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها
انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لانه تعالى جعل الغنيمة للغانمين والخمس
السنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينار وان الجماعة انما يجوز في الفريضة اجابة فصلوا لغيرها بان قيام رمضان جاءت بفعله النبي ص ثم تركه واعترضه المرتضى
بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله ص قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة الا فلا تجتمعوا ليلا في شهر رمضان في
النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا في سنة خير من كثير في بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان
ليلا فرأى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد
شهد الرسول ص ان كل بدعة ضلالة وروي ان اهل الكوفة سألوا امير المؤمنين ع ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان فزجرهم وعرّفهم
ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه تبادروا
الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول ص ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك ومذهبه مما لم يعمل
به احد ولو كان كذلك لم يقل عمر انها بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الروايات فكيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه
بهذه المطاعن وان كانوا كاذبين فالذنب لهم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرفوا كذبهم ونسبوا اباهم الى الفضيحة وجعلوها واسطة بينهم
وبين الله تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء **الاول** انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل
التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت ان النبي ص اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه
ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم الذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم
ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله ص يرغب في
قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله ص والامر على ذلك ثم كان
الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر رض قال صمنا مع رسول الله ص فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب
شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم
حتى ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه
الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله ص كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما
امنوا هذه المخافة جمعهم عمر يصلي التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يقال ويراد بها الامر الذي ابدع في الدين
مما يخالف قواعد الشريعة واصوله الصورية والمعنوية عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن خصوصها
في زمان رسول الله ص وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية كما تقرر في مقامه مثلا اعمال المآذن بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله ص
لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من استحباب الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد تكون مباحة كما صرح
العلماء فقول عمر بدعة نعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر اصله في زمن رسول الله ص وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى على
قاضي القضاة واما ما ذكر ان امير المؤمنين علي ع عزم في ايام خلافته في الكوفة فان صح فان يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام للاجتهاد ولا اعتراض
على المجتهد اذا خالف مجتهدا اخر **الثاني** انه ابدع وضع الخراج ورسول الله ص لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم
يفتح في زمان رسول الله ص مدينة من المدن صلحا بل اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك
فيها الخراج امضى رأيه في الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين ع من اهل ذلك الاجماع ولم ينقل احد انه رأى
امير المؤمنين ع اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به وان كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والمجنون وايضا عمل به امير المؤمنين
في زمان خلافته واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا في الدين ابطله وافسده وكذا قرره سائر خلفاء الاسلام وقاموا الدين بالخراج وكل الناس عيال
على الخراج والامر الذي مر عليه جميع المجتهدين وائمة الاسلام وقرروه واستحسنوه وايدوا بالقرآن في قوله تعالى ام تسئلهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير
الرازقين فكيف يعد به الخراج ثم جاء البوال الاعرابي الذي سوى اقواله وبوله يعترض على ائمة الاسلام والملهمين بالصواب في كل مقام **الثالث** انه ابدع
ترتيب الجزية والسنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا فالجواب ان النبي ص اخذ من اهل يمن من كل حالم دينارا لما روي ان معاذ بن جبل قال بعثني النبي ص
الى اليمن فامرني ان اخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة فان الزيادة سائغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية
وامثال هذه مما لا طعن فيه لان سائر الخلفاء الراشدين بعده تبعوه في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون بعده سيما امير
المؤمنين علي ع والا لكان يقدح في عصمته على رأيهم واما ما ذكر من مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور الصحاح فلا يبعد ان يكون صادقا وان كان

لاهل الخمس

وصلوة الضحى بدعة

مقام ٣

امر ارتنا بصلوة ... النوافل بها لانها بدعة ... كذا في النهاية وقال العيني قال المحدثين ان كلمة ... لا يحتاج الى جواب ...

من اهل السنة فلم ير واحد من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يوضح لكل عاقل من
ينبغي له كلامنا فوق فهمه وحجته وصحة بينة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا يشرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا نذكر شيئا من مناقبه
وفضائله فنقول امير المؤمنين عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله صلعم في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف
قريش وكان من اصحاب الاموال الجمة والتجارات الوافرة واسلم في اوائل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدماء المهاجرين وزوجه رسول الله بنته رقية
وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وزوج النورين ثم لما توفيت زوجه ام كلثوم بنت رسول الله
واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من ولد آدم ان يجتمع عنده بنتي نبي سيما نبي سيد الانبياء ثم لما هاجر رسول الله صلعم هاجر
عثمان من الحبشة الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله وروي في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال النبي صلعم لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعن عبد الرحمن
بن خباب قال شهدت النبي صلعم وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله صلعم علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رايت رسول الله صلعم ينزل عن المنبر
وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمان الى النبي صلعم بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرايت النبي صلعم
يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله صلعم ببيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله صلعم الى مكة فبايع الناس فقال
رسول الله صلعم ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى فكانت يد رسول الله صلعم خيرا من ايديهم لانفسهم والاحاديث في فضائله كثيرة
قد ذكرنا بعضها ثم شرع في دفع المطاعن التي رواه هذا الرافضي الضال من شيوخه الضالين على دابنا انتهى واقول ما ذكره الناصب من الاحاديث
في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن امامه يتوجه عليه ان تلك الاحاديث مع ما مر من انها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما ما
روي عن زيد بن ثابت فلان قوله افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة مؤيد لما ذكره المصنف قدس سره من ان الجماعة انما يجوز في صلوة الفريضة لانه يدل
دلالة صريحة على انه صلعم كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد ما بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها ما داومها في بيته لبعده عن الرياء
لا انه كان يصلي جماعة فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يستلزم عدم اداءها في البيوت دون المسجد ومحضر الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روي عن ابي
هريرة فانه لا دلالة لها الا على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح
في ان نافلة رمضان كان على ادائها منفردا في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر وبامره والظاهر انه لو كان مراده ان تلك
النافلة كانت تفعل جماعة دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع انه لم يكن يفعل في صدر خلافة عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها
جماعة ولهذا عد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث ابي ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالة على فعل النافلة جماعة قوله قام بنا وقوله اذا صلى
الرجل مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يحتمل ان يكون باذ رغب بقوله لو نفلتنا قيام
هذه الليلة اداء النافلة جماعة لتحصيل عند الله ثوابها اجابه بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب له قيام ليلة ايضا وان لم يفعله
معه وقد علم مما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه صلعم كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا انه صلعم لم يدل على انه صلعم كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا
انه صلعم بل يدل على انه صلعم كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلوة في المسجد غالبا بل كان يصلي
غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس تعلقها بجماعة فيفعلها جماعة ثم ان الناصب لم يثبت ما ادعاه من انه صلعم لم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلا يكون
عدم المداومة لاجل ذلك ولغيره يحتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بانه لو كفى انتفاء مخافة افتراض
صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا في الاتيان بها جماعة لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد الرسل صلعم فقد قصر عمر اذ اكتفى
بما فعله واما تقسيم البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبي بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له لعدم نفعها لظهور ان
الجماعة في نافلة رمضان او غيرها من النوافل مخالفة للهيكل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل الاسلام لم يصل
شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين صلوا خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر وايضا ما روى المرتضى عن النبي صلعم نص في النهي عن ذلك وكونها من
البدعة المنهي عنها واما قوله فدفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة فلا ادري انه متفرع على اي مقدمة من مقدماتها الواهية وكيف يندفع اعتراض
المرتضى عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي صلعم فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد استند
على النهي عن ذلك بقول النبي صلعم فلا تجمعوا شهر رمضان من النافلة ثم تعقيبه اياه بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بتسليم ورود الطعن او ارتكاب منع صحة
ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين عن الحجة ودفعه على المؤمنين ومن نفائس اجوبة
القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرحه للبخاري قال نعمت البدعة فانها سنة غير بدعة لقوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول لو صح هذا الحديث لما
كان شاملا للبدعة لهم ايضا لوجب ان يقتدى بهم علينا انهما لقوا جميع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه صلعم وبطلانه ظاهر لظهور خلاف كثير بين ابي
بكر وعمر فيلزم ان يكون الناس مامورا بالعمل المختلفين وذلك لا يليق من الشارع صلعم الامر بها ايضا لو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما ولما وقع
المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي صلعم وقد وقعت كما عرفت ولما احتاج ابو بكر في مدافعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله صلعم

ونوم

ويؤيده وما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر الانصار انفذوا امر رسول الله وعمر كرهوا الاقتداء بنا فليس لكم حجة الا نفسه رسول الله ونحن نعلم قطعا ان مع وجود حجة
مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بذلك التمسك الضعيف فعلم انه لم يذكر وما علمنا انه موضوع وانه سيظهر تهمة التعرض في رواته ولعل مقالة الاقتداء باللذين
من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب على النداء على ان يكونا مأمورين بالاقتداء باللذين بعد النبي كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل الرفع على ان يكون المعنى
اقتدوا ابو بكر وعمر باللذين من بعدي كتاب الله وعترتي ويظهر من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه القمي ره في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواية قد وردت على طبق
هذين الاحتمالين فتأمل هذا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني فهو انما ذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض التي فتحت صلحا فنقضه
ما حققه وضع الخراج على السواد كما ذكره المعترض على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يتأتى للناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج من
السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اتفق رايه في الخراج اه وبالجملة في كلامه اضطراب يدل على اختلال تفاهمه واختلال نظامه
وظهور تحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين ع فانما امضى ذلك لما افضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغيير الاحكام المتقدمة من عليه الحكم عما اعتقده كما عرفت في قبيل
ذلك في التراويح مع حصول رضا اهل السواد بذلك الجباية تدريجا واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما راه عمر في امر الخراج [illegible]
وغايته حصول الاجماع السكوتي من قطاطنة (؟) ومطابنه (؟) ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جواب [illegible]
وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيمة واما ما اورده الناصب المردود بقوله فان اراد
بالجمهور اصحابه اه فمزيد به [illegible] ان الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ولظهور ان المصنف لم ينقل ههنا رواية مشتملة على طعن عمر عن احد من رواة الشيعة
وانما رواه الشيعة من ذلك مثل ما مر من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ ونعم ما قيل انا الكثر وبك حافظة له ثم ان زاد بقوله ان اهل السنة والجماعة
لم يرووا طعنا في عمر انهم لم يرووا ما قصدوا به الطعن على عمر فهو مسلم لكن لا يفيده كما لا يخفى وان اراد انهم لم يرووا واحدة تدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المصنف ههنا روايات دالة على الطعن في عمر حسبيا او ضمنا لكن اسلاف اهل السنة لبلادتهم وسوء فهمهم لم يفهموا في مبدأ
روايتها دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا في دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة
ارتكبوا التأويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل واخرى اتوا على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد
تكلمنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق ويفري فؤاد كل مارق منافق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من روايات مسندة لا بها على
فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمصنف لا يستدل في مطاعن عثمان وعمر بحديث الا اذا ساعده عليه
الخصم فكيف يقابل ذلك بهذه الحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق نسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر بين اصحابه واوليائه فقد
روي بطرق علماء اهل البيت وغيرهم ان بني امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس عبد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقيل امية
عبد شمس بنسبة طائفة النسابين الغير العارفين بحقائق الانساب بني امية الى قريش واصله من الروم وذلك لان العرب كان من سيرتهم ان يلحق الرجل بنسبه
عبده وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كثيرة في العرب لما ذكرناه [illegible] لما افتخر معاوية في بعض كتابه الى علي ع بالصحبة
والقرشية كتب ع في جوابه ما هذه صورته لكن ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بحسب شهرته واما
المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي ص من عثمان وهما رقية وزينب فلم يكونا من النبي ص ولا
من خديجة بل كانتا ابنتي غيرهما تحت تربيتهما وحكايتهما على ما ذكره اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي ص من ابي العاص بن الربيع ورقية
من عتبة بن ابي لهب وفارقها عتبة فخطبها عثمان فزوجها النبي ص منه فبعد اسلام ابي العاص وبقائه في المدينة مدة [illegible]
عند عثمان فخطب عثمان بعد موتها زينب فزوجها النبي ص منه وماتت في حباله فلما كان الامر موجودا من غير نكير بتزويجهما رسول الله ص [illegible]
كافرين لم يخلو الحال في ذلك من ان يقال انه ص حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين غير دين الله تعالى
وفي الحال ان يزوج رسول الله ص ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك وهو مخالف لهم في دينهم عارف بكفرهم فبطل ان يكونا ابنتيه ويؤيده
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت ع انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة وقد تزوجها رجل من مخزوم فولدت له بنتا اسمها هالة
ثم خلف عليها ابو هالة له رجل تميمي يقال له ابو هند فولدت ابنا كان يسمى هند ابن ابي هند وهاتان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله ص
زينب ورقية له من امرأة اخرى قد ماتت ثم مات ابو هند وقد بلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان في تلك حدثان تزويج رسول الله ص
خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة معسرة وخديجة من الاغنياء الموصوفين بكثرة المال فاما هند ابن ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته
بالبادية وبقيت الطفلتان عند امرأة اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة في
سفرة (؟) بين خديجة ورسول الله ص لما ماتت [illegible] وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله ص فربتاهما وكان
من سنة العرب في الجاهلية ان من يربي يتيما ينسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل لمن رباها ان يزوجها من نفسه لانها بزعمهم ابنة المربي
لها فلما ربى رسول الله ص هاتين الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه ص والى خديجة بالبنتية ولم تزل العرب على هذه الحال الى ان ربى
بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي ص الى المدينة فقال [illegible] رسول الله ص يجوز في الاسلام تزويج يتيمة ممن يربيها [illegible] ان الله تع

زوجتا عثمان رقية وزينب لا رقية وام كلثوم كما زعم الناصب

يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط فأطلق الله تعالى في الإسلام تزويج الحليلة ممن يربيها ما لم تكن من زوجته فسقط عن صدر الايتام انتسابهم ونظير
ذلك ما ذكرنا سابقا من حال نسبة أمية إلى عبد شمس وكذا حال زياد خارقة بالنسبة التي نسبناه فإنهما ربيا وسميا ابنا على رسم قريش في أدعيائهم وأنكر
على النبي صلى الله عليه وآله تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فأنزل الله عز وجل ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين وقال سبحانه وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم إلى آخر الآية ثم ذكر سبحانه العلة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا
يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم والغرض من هذا البيان والتطويل فيه التنبيه على أن كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقفون
على ما يجدونه من الظواهر والحق أحق بالاتباع والعلم بمعزل عن التوقع وقد يكون الخصم العنيد عارفا بمنشأ الغلط المذكور وهو لا يشاء مدعاه
الباطل فيروج زيف العاطل بتحريره ويجري تلبيس كلامه على ما ادعاه ويغالط من ليس له حظ في التحقيق والنظر الثاقب بقوله فليتدبر الفطن العاقل
أنه إذا كان حاصل الخصوم مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذاهل والشاب الغر المغفل الجاهل مع ألفه بالعادات وعدم الأبهة
مع كمال ضعف دراكه من الحالات والمسألة التي نحن فيها بعينها هكذا فإن شياطين أهل الدنيا والعلماء الراضين بإضلال الناس فتنة وشرورا يوحي بعضهم
إلى بعض زخرف القول غرورا وأما ما رواه في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن خباب فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون ابن خباب كما حققه
صاحب الاستيعاب وقال روى عنه حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه فرقد أبو طلحة يعد في أهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه أن جيش العسرة هو ما جهز
إلى غزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين ألفا راكبا على الخيل والبعير والباقي كانوا رجالا ولينظر كيف قدما القوم الأعظم مائتي بعير في مرتين وهو موافق لرواية
أصحابنا الإمامية وأما الزيادة على ذلك فمن زيادة عناية المتأخرين من أولياء عثمان لميلهم أن يقولوا في شأنه أنه جهز جيش العسرة على الإطلاق ولهذا
تراهم يضطربون ويزيدون على ثلثمائة أيضا فقد قال صاحب الاستيعاب أنه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا وأتم الألف بخمسين فرسا وروي بإسناده
إلى قتادة أنه قال حمل عثمان في جيش العسرة على ألف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن أنس موضوعا ليس بمذكور
في صحاح القوم وأما ما ذكره من أن الأخبار في فضائل عثمان كثيرة فقد ذكرنا يسيرا منه فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عهد بني أمية فلو لم
ينكر الناصب لكان أولى لأنك قد عرفت حال من انتخبه من البشر ولا خير في كثير وما ذكره من أن المصنف ذكر مطاعن عثمان عن شيوخ الضالين كذب صريح وإنما
ينكر ذلك نقلا عن كتب مشايخ أهل الضلال كما سيظهر لك حقيقة الحال **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث في المطاعن التي رواها الجمهور**
عن عثمان منها أنه ولى أمور المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة
حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن
علي عليه السلام والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي حال إمارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت
إلى من خلفه وقال لهم أزيدكم في الصلاة فقالوا لا قد قضينا صلواتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه أشياء منكرة وقال إنما السواد بستان
لقريش فأخذ منه ما شاء وترك منه ما شاء حتى قالوا له أتجعل ما أفاء الله علينا بستانا لك ولقومك وأفضى الأمر إلى أن منعوه من دخولها وتكلموا فيه
وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر إلى إجابتهم وعزله قهرا لا باختيار عثمان وولى عبد الله بن سعد بن أبي سرح مصر تكلم فيه أهل مصر فصرفه
عنهم بمحمد بن أبي بكر ثم كاتبه بأن يستمر على الولاية فأبطن خلاف ما أظهر فأمر بقتل محمد بن أبي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله
وقال الناصب خفضه الله أقول معظم ما يطعنون على عثمان هو تولية بني أمية على الممالك وذلك لأنه رأى أمراء بني أمية أولي رشد ونجابة وعلم بالسياسات
وكان إذ ذاك اتسع عرصة الإسلام وبعد الممالك واختلف سير الناس لاختلاط الأعجام بالعرب خلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الأمراء الذين
يكونون ذوي بأس وقوة واستيلاء وكانوا بنو أمية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للإمارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في الصحاح
أنه لما علم عثمان من الوليد بن عقبة شرب الخمر عزله عن إمارة الكوفة كما ذكر ولا طعن في الإمام إذا نصب من يعده أهلا للإمارة ثم يظهر منه خلاف هذا
فيعزله فإن حال النصب عده أهلا للإمارة ولو كان حال النصب يعلم أنه ليس بأهل للإمارة ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى **وأقول**
فسق حال من ولاه عثمان من بني أمية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين بعض كما ذكره المصنف مجملا ومؤلف روضة الأحباب
مفصلا فالقول بأن عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بأنهم ليسوا أهلا للإمارة حق لا يبيض الوجه ولا يفي بالإصلاح أصلا وأيضا لو كان الاحتياج إلى
توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الإسلام وبعد الممالك كان الصواب أن يستعمل أفاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها
كما كان في زمان عمر وأن يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة يفتحها الله تعالى بأيديهم وحيث كان الأمر بالعكس بل كان حكومة أكثر البلاد في زمانه
متعلقة ببني أمية علم أن العلة في نصبهم ليس ما موه به الناصب لإصلاح حال أمرائهم لو صلحوا للإمارة لاختار عمر مع توسعة الملك في زمانه واحدا
منهم للإمارة فتركه فضلا عن بلده ومن العجب أن الآيتين من القرآن ينادي بأعلى صوته على فسق الوليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان أنه فاسق لا يصلح للولاية
وأما وصف الناصب بني أمية بالرشد والنجابة فإن أراد به الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لأرباب المروات والمتقين فاتصافهم بذلك كذب صريح وإن أراد
الرشد في الدنيا بأعمال المكر والحيلة والخديعة وأريد بالنجابة وجاهة الصورة وضخامة الهيكل المماثل للبغال فاتصافهم بهذا المعنى مسلم لكن لا يجوز

ولا يجوز

ولا يخفى على المتأمل ان المسلمين ما اتهموا كانوا اعلى صوتا من يزيد بن معاوية وعبيد الله بن زياد والحجاج وامثالهم من الظلمة الذين كانوا السبب في الخارجية عن قانون الشرع من بني امية
والولايات واهلها على ان يتكلموا عليهم اصحاب جورهم وظلمهم ... على الخروج عليهم والخلع لهم ونظائر ذلك ... مثل ما [illegible]
منهم وتمهدوا اقوامنا التخلف بقيتهم الى غير ذلك من القواعد التي وردتهم العصابة الشامية من بني امية الى يومنا هذا وتسمع ونرى في زماننا من نوابهم التي ما
انزل الله بها من سلطان قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص الى المدينة وهو طريد رسول الله وكان قد طرده واخرجه من المدينة
وامتنع ابو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من تقدمه مدعيا على رسول الله ما لا يدعوا من عمره هيهنا اجماعا فحق القضاء بان قد نقل ان عثمان
لما عوتب على ذلك ذكر انه استأذن رسول الله اعترض المرتضى بان هذا القول في قضاء لم يسمع من احد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من ابن نقله الفاضي
اي كتاب وجده فان الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره ان الحكم بن ابي العاص لما قدم الى المدينة بعد الفتح اخرجه النبي الى
الطائف فقال لا يساكني في بلد ابدا لانه كان يتظاهر بعداوة رسول الله والوقيعة فيه حتى بلغ به الامر الى انه كان يعيب النبي في مشيه فطرده النبي
وابعده ولعنه ولم يتواجد يعرفه بانه طريد رسول الله فجاء عثمان الى النبي وكلمه فيه فابى ثم جاء الى ابي بكر والى عمر في زمان ولايتهما فكلمهما فيه فاغلظا
عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله وتأمرني ان ادخله والله لو ادخلته لم آمن قول قائل غير عهد رسول الله وكيف اخالف عهد
رسول الله فاياك يا ابن عفان تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحسن القاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند ابي بكر وعمر ويسلم من تجهمهما اياه
وخلاص من عتابهما لهم مع انه لما رده جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا انك ادخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي
اخرجهم وانا نذكرك الله والاسلام ومعادك فان لك معادا ومنقلبا وقد ابت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع احد ان يكلمهما فيهم وهذا شيء يخاف الله تعالى
فيه عليك فقال لهم عثمان ان قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله اخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال
امير المؤمنين لا احد شر منه ولا منهم ثم قال هل تعلم يقول عمر والله ليحملن بني ابي معيط على رقاب الناس والله ان فعل ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم
احد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال من القدرة ما نلت الا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب عليه السلام وقال والله لتأتينا
بشر من هذا ان سلمت وسترى يا عثمان عقبى ما تفعل فهلا اعتذر به القاضي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ارباب الصحاح ان عثمان لما قيل له لم
ادخلت الحكم بن ابي العاص قال استأذنت رسول الله في ادخاله فاذن لي وذكرت ذلك لابي بكر وعمر فلم يصدقا فلما صرت واليا عملت بعلمي في اعادتهم الى
المدينة هذا مذكور في الصحاح وانكار هذا النقل من قاضي القضاة انكار باطل لا يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح ان النبي
امر يوم الفتح بقتل عبد الله بن ابي سرح فجاء عثمان واستأمن له فلم يؤمنه رسول الله فالح من اليمين واليسار والقدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله
لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل في اخر الامر وكان هذا من حرص عثمان على صلة الرحم فاذا صح الخبر انه استأذن رسول الله في ادخال الحكم بن ابي العاص
وادخله بعلمه ما ذن رسول الله فلا مخالفة ولا طعن انتهى واقول لو كان عثمان صادقا في استيذانه عن النبي لادخال الحكم فلم لم يدخله
مع انه مع غاية محبته له وتمام اهتمامه بشأنه حتى لا يتهمه ابو بكر وعمر بعد ذلك لكذب باللهم الا ان يقال انه استأذن في ذلك عن النبي
في مرضه وعند النسبة عمر الى الهجر والهذيان وضاق الوقت عن ادخاله في حياته لقرب وفاته وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود
ومع هذا يقول ان الرجل كان يهجر فلا اعتداد باذنه في تلك الحالة فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما نسبه هيهنا الى الصحاح فليس في صحاحهم
المشهورة المتداولة عنه خبر ولا اثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها المتأخرون منهم اصلاحا لما فسد اسلافهم ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر ويدل على كذبه في نسبته ذلك الى الصحاح المشهورة انه ابدى ذكرها في الصحاح بقصة قبول النبي طلب عثمان امان عبد الله بن ابي
السرح فان كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج الى تأييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التأييد المذكور من انه لا تلازم بين قبول النبي الامان
لعبد الله وبين قبوله لادخال الحكم وكفى في طعن عثمان ما اعترف به من ان ابا بكر وعمر لم يصدقاه وكذباه في اخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن الشيعة تصديقه
في ذلك النقل الثابت وضعها اولياؤه لترويج حاله وتصديق مقاله وما اشبه تشبث عثمان بما افتراه على النبي في اعادة هؤلاء المطرودين بما افتراه
صاحبه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فانه كلا منهما منفرد في النقل فتأمل قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي هي عدة للمسلمين ودفع الى اربعة انفس من قريش وزوجهم ببناته اربعمائة الف دينار واعطى مروان
مائة الف دينار وايجابا على ما فضلا بانه ربما كان من ماله اعترض المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد ذكر الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا
يتأولان من هذا المال ذوي ارحامهما واني تأولت منه صلة رحمي وذكر الواقدي انه بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين
ولده واهله بالصحاف فبكى زياد وروى الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها للحارث بن الحكم بن ابي العاص صدقات قضاعة فبلغت ثلاثمائة الف
فوهبها له وانكر الناس على عثمان اعطاء سعيد بن العاص مائة الف انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان ذا اموال كثيرة
حتى انه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله وكان ذلك في الضيق والشدة ولم يتسع الاموال بعد كما اتسع الاموال فلا شك ان له العلم بتحصيل الاموال
سيما اذا استخلف وبدل امواله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين امواله واموال
الفيء لان كل هذا كان تحت يده اذا كان لم يفرض ابن المطهر من حساب امواله ومن خراجها حتى يعلموا انه اعطى من ماله او من مال الفيء والاصل ان يحمل

ان يفعل بد

من اوذنم

وولى الحكم بن ابي العاص

اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من مال الصدقة فربما كان لمصالح لا يعلمها الا هو كما اعطى رسول الله صلعم اشراف العرب من غنائم حنين نفلا
كثيرا انتهى **واقول** المشهور ان جيش العسرة كانوا خمسة وعشرين الفا كما قيل فكيف يكون ما اعطاه عثمن من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر ان
الصحيح اعطاء ثلثمائة بعير والزيادة من زيادات اوليائه واما ما احتمله قاضي القضاة وغيره من هذا الحذو فانما هو على سبيل المراء في الكلام والالزام
فان من طعن على عثمن في اتمام جيش العسرة اراد فما شاهد من اعطاء عثمن ذلك من بيت المال فلا يطعن فاقل الحد في الحق بماله سيما على اهله وعياله وما
اعطاه مروان من مال الله مذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلاف التاسع من الخلافات او اعتمه عن رسول الله بل في الشهرستاني
انه اعطاه مائتي الف دينار واما ما استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو غاية الوهن اذ لا يتجه الا قوله ان كل هذا
بيت قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا معدا له خازن مخصوص من صحابة رسول الله وكاتب غيرهما من العملة وكان يظهر التصرف فيه من قبلهم حتى
ذكر ان سعد بن ابي وقاص سلم مفاتيح بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال لا يدفع منه لطريد رسول الله ثلثين الف وقام
عبد الله بن مسعود وقال قد جعلتم يا قريش الامامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه ورقى على منبر رسول الله ونعم عمل
مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمران ابا الحسن الخلافة مباحة بين الناس حيث اخرجها من ابدي بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله ومن
علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف الى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان
اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب وقصا لابن هبة على الجاهل المرتاب لاظهار رشد عثمن في الذي عند من يطعن في دينه انما
يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المص من روايات الجمهور وشهد ادركا
بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقة فربما كان لمصالح لا يعلمها الا هو ففيه ان من لا يكون الهادي لا نبيا او اماما معصوما
يسئل عما يفعل والا لم يبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقتل عند القدرة عليه كما قتل عثمن اخر الصحابة امثال ذلك عنه مع ان المصلحة فيما فعله
النبي كانت ظاهرة على اهل زمانه وهي تاليف قلوب هؤلاء الصناديد في مبادي الاسلام واي مصلحة متصورة في اعطاء اقربائه طردهم النبي بالاعطاء ما لا
يحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام وعند كان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي كفر نعوذ بالله منه ثم قول حسام شيتمعلو لنا ما ... ولم
يتسيلوا الى امامهم عثمن من الحياء والتزموا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة وسهلة فالاولى ان يجيبوا لما ذكره المص قدس سره بان حاصل
القصة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل الذي اعطاها للنبي صلعم في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي ردوها عوضا عن الدراهم التي اعطاها
للنبي لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان مثل ما اخذه عثمان من مال بيت المال يزيد على ذلك الجيش باته اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذ من بيت المال كان ازيد من الامثال ايضا فيجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا الذي
نفعا اعطي في سنين كثيرة من نفقات النبي الى خلافة عثمن تضاعفت بتوالي الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمن يخص ذلك بالقرض
الذي يجري بين الناس بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمن في جيش العسرة لم يعطه للنبي هبة وتمليكا بل انما اقرض به الله تعالى بوكالة نبيه ولا
ربا بين الله تعالى وبين عبده كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا
في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على نفس خطائه فيه فلا اعتراض عليه فتامل فيه فانه تبيان لا دق مما ذكروه في نصرة عثمن ولله المنة

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
الحمى الذي منعه رسول الله هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل نعم الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى
لاجل ابل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى **واقول** منعه وذلك روي انه حمى لنفسه ولو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى
دليل الاجماع الذي ادعاه الناصب الخبيث فلا يخفى انه لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة
هو عمر لا يدل على فشره وعينه وعدم قبحه اللهم الا ان يراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لانه بصدد الجواب فالقول بانه ليس مخصوصا
به غير مفيد وايضا المص قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في حماه عثمن فالطعن
متوجه عليهما كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين اجاب الناصب
يجوز ان يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك
لبينه الله تعالى لنبيه لانه اعلم بمصالح العباد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب قاضي
القضاة واعتراض المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله في غنائم حنين وايضا ربما كان عثمن سمع جواز
من رسول الله فيكون عاملا بعلمه الذي عنده ويكون حجته في العمل انتهى **واقول** الرواية صحيحة وهذا امر رضي القضاة في الجواب على تاويلها
التعبد وما ذكره من جواز تغيير النبي لضرورة مدفوع اولا بمنع الضرورة فيما فعله عثمن كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به
الناصب سابقا وثانيا بان ما فعله النبي في غنائم حنين من اعطاء بعض لم يكن من بيت مال الصدقة كما حقق في موضعه فلا
يصح التمثيل واما قوله وايضا ربما كان عثمان سمع جواز من رسول الله فهذا مع كونه مردودا بانه رمي في الظلام ولا يمكن الاقناع به الا

الخصا

المخاصم مخذول انه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن بعد عليه في زمانه ولو كان لنقله ولنبش قبره فلم يبق لنا بعد فتح باب هذا التعجيل الظاهر لكان لطلحة

والزبير وعائشة ومعاوية ان ينفوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي جواز الحرب مع علي بوجه وكذا يجيبا لاوليائهم دفع الطعن عنهم بانهم

ربما سمعوا الجواز الا مع انهم من اخوتهم اعتذروا بعينه وخطائهم في ذلك كما مرّ **قال المصـ** رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض

اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاد عثمن في مرض الموت فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو

لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعته وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال

استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسال الله ان ياخذ لي منك حقي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية له اصلا الا

لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمن عبد الله بن مسعود وهو من خواص اصحاب رسول الله ومن علمائهم فمن جملة

ما ذكره صحيح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمن فقال له اجعل عطائك بعد لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة الواقعة

تقرانها بعد العشا ولاني سمعت رسول الله من قرء سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فقر انتهى **واقول** وقد روى الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني

في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد شارح التجريد حيث قال لما اراد عثمن ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فابى ذلك مع ما فيه

من الزيادة والنقصان فادبه عثمن ليتقاد هذا حاصل كلامهما وقال سيد المحدثين في قصة قتل عثمن من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر

الاداب ما هذا عبارته وقبل از اين واقعه يعني واقعة حكومة عبد الله بن ابي سرح در مصر وامثال اين امور بسيار واقع شده بود از جمله باعث انكار ناس بر عثمان امير المؤمنين

عثمن نسبت با عبد الله بن مسعود وابو ذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امور صدور يافته بود وقبيله هذيل بجهت ابن مسعود

وبنو مخزوم بجهت عمار بن ياسر وقبيله بنو غفار بجهت ابو ذر با عثمن بد بودند **قال المصنف**

رفع الله درجته ومنها انه نفى عبد الله بن مسعود ... ابي ذر الى الربذة ولبس معه الا امرأته وغلامه وعهد اليهما ان

اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فلما مات فعلوا ذلك فاقبل

ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل ان تطاها فقام اليهم العبد فقال هذا ابو ذر صاحب رسول الله

فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله قال له تعيش وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزلوا هو واصحابه وواروه انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لم يصح باسناد بل هو ظاهر البطلان لان السفه من الغول والتركمان والاجلاف من الاعراب والاكراد

لا يضربون احدا من الناس لالعانه على دفن ميت فكيف يجوز ان يسلموا انه من صحابة الرسول حتى سلمه عمر ورداه اهل الشورى في الخلافة هل من شانه

ان يضرب رجلا من فقهاء الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر وكان

سبب الضرب ان ذلك فيمن رجلا هو من عداله ان صحت العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم يا لا استحق اللعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما رواه

من قصة ابي ذر فهو مخالف للنصوص من اهل التاريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امراته

فقال ابو ذر ما يبكيك قالت انك تموت ولا بد لي ان ادفنك وليس لك ثوب يكفن فيه فقال ابو ذر لا تبكي فاني سمعت رسول الله يقول انك تموت

بارض فلاة وحدك ويحضر موتك فئة من الناس يجيئهم الله ثم اذكا قال فقومي وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت تلعه كانت هناك فرات جماعة على

المطايا تسير بهم كالنسور فلوحت بثوبها فطاروا اليها فقالوا ما لك الحاجة فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله يموت فتدروه بابائهم وامهاتهم

وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله عهد الي اني اموت بارض فلاة يحضرني فئة يجيئهم الله بها فابشروا انكم هم ثم

قال ليكم لم يول شيئا من الامارة والجباية وشيئا من امور الولاية فلم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك الا شاب قال فانا تولينا شيئا

مما ذكرت قال فانت كفني بثوبك فمات فكفنوه ودفنوه هذا حكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته

ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى **واقول** قد عرفت ان ضرب عثمن لعبد الله بن مسعود مما رواه الشهرستاني

في كتاب الملل والنحل ومؤلف روضة الاحباب فيها فالانكار والاستبعاد عن معاندته انه صار في ان السفهة والاجلاف ونحوهم لا يضربون احدا للاعانة

على دفن يهودي لكنه اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا يبعد بل ربما يقتلون من اعان على دفن مسلم صالح

خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت وطالعت في كتاب الاستيعاب ان ملئه عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة ايام الى

البقيع وقد تتبع العباسيون في صدد خلافتهم قبور الاموية ونبشوها واحرقوا ما وجدوا فيها وامثال ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين ومن

دونهم عبر قليل وكون عثمان خارجا عن الاجلاف والسفلة وعن النزاع في الجملة الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب كله لاجل

دفن ابي ذر فلا ريب انه كالغير فلا يفيد في مدحه ولا ينفع وضع الخبر موافقا للهوى ومن العجائب ان الناصب يريد ان يذكر رواية تدل على انه

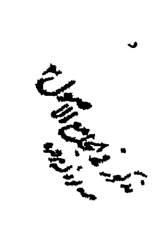
عثمن عن اسائته لعبد الله بن مسعود فيرى في قصة موت ابي ذر ما يدل على اسائته بابي ذر حيث ذكر في جملة تلك الرواية بعد ان بكت زوجة ابي ذر

عند انها قالت وحد بكائها عليه انك تموت ولا بد ان تدفن وليس لك ثوب يكفن فيه ولم يتنبه ان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على

ما وصف من الغربة والعدم والفقر مع ملاءة بيت المال ... ذكره

عبد الله بن مسعود حضر موته في زهده ولا دفنه فلا بد على جهله بالتواريخ وان كان ما بينه في التواريخ انما هو قرينة عليهما من عمران رای شبابه بها یرید لك
لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال اخرج
ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمان ثم استقدمه عثمان بشكوى معاوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود
صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن ادبر ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار دعتهم امرأته اليه فشهدوا موته وغمضوا
عينه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصاري انتهى وذكر فيه ايضا خبرا آخر صريحا في حضور ابن مسعود للصلوة عليه فليطالع ثمة حتى يظهر ان المفتري
هو الشيعة او الناصبة **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين من اهل
الامصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حب جوهر فاخذ منه عثمان ما حلي به اهله فاظهر
الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالردي حتى اغضبوه فقال لناخذن حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين عليه السلام اذن
تمنع من ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمان علي يا ابن سمية تجترئ خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي
عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب
رسول الله صلعم كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمان وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فجاء عمار به فقرأ منه سطرا فقال اعلي تقدم من بينهم
ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمان برجله على مذاكيره فاصابه فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول دماء ثلثة تشهد على عثمان بالكفر
وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقيل لزيد بن ارقم بای شیء کفرتم عثمان فقال بالثلث جعل المال دولة بين الاغنياء
وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله صلعم بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما في عثمان بحمد الله اشك لكني اشك في
قاتله لا ادرى اكافر قتل كافرا او مؤمن خاض اليه الفتنة حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي صلعم كان يقول عمار جلدة ما بين العين والانف
وقال ما لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب صدر من عمار واي كلام
غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب اقلاع عثمان عما كان يؤخذ عليه فيه او يعتذر بما يزيل الشبهة عنه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه وضرب عمار بن ياسر لا رواية به في كتاب من الكتب ونحو
نقول في جملة ان هذه الاخبار وقايع عظيمة يتوفر الدواعي على نقلها وروايتها اترى جميع ارباب الروايات سكتوا عنه الا شرذمة يسيرة من الروافض
ولقد صدق المأمون الخليفة حيث قال اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الراي والكذب في الروافض
ولكن فيما ذكره بثبوته لم ينسب هذه المزخرفات التي لا يجري فيه تاويل لنسبة الى صحاحنا مع انه يدعي انه روى كل شيء من صحاحنا ثم ما ذكره من
كلام حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمان بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الوتر
فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرء من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه على قوله تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن
ارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا من رسول الله على المنبر بكرة مرارا ما على عثمان ما فعل بعد اليوم فعلم ان كل ما ذكر من تكفيره
كذب صراح عافانا الله يكذب به على الخلفاء انتهى **واقول** قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به موافقا لرواية
المصنف اعثم الكوفي في كتاب الفتوح وهو عندهم في دين اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبارا وروايات
صحيحة لم اذكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا يوجد الا في كتب اهل السنة والجماعة والمصنف انما ينقل من متونها كما يشهد به السماء
والارض وفضلاء من افاضل العالم بالنقل ولم تدع المصنف انه يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب التي سموها بالصحاح وانما ادعى النقل عن كتبهم
سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح مرارا فلذا لم نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة
اولى لكن انما لم ينقل المصنف ذلك لان وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات على رسول الله صلعم قولا او فعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله صلعم لا يمكن
وضعه على رسول الله صلعم حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذه في تواريخهم وسيرهم كتاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري وامثالهم
ولو امكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم ايضا بحيث لا يطلع الخصم على فساد ما افتروا في وضعه كما وضعوا على رسول الله صلعم اخبارا عن قتل عثمان مظلوما
ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه نسخة حكم الذهبي بكذبه كما سيأتي ان شاء الله تعالى واما نقله عن المأمون من نسبة الكذب الى الروافض فلو صح كان
مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاشاعرة او سائر اهل السنة والجماعة لانهم الرافضون للحق لا الشيعة الامامية كيف والمأمون من ملوك الشيعة
وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي عليه السلام واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وممن صرح بتشيع المأمون
من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المأمون عزم على تخطئة
عمر بن الخطاب بالجعل عند لو دعليه هيبته عن حل المتعة فليطلب ذلك في تاريخهما حتى يتبين لك اليقين واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ على
ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الوتر انه فقط موضوع كسابقه وقد صرح الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه
ثم قال ولما اختاره من يقتله فصبيحة انتهى واما عبادته في تلك الليلة لو صح فقد كانت كايمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قال محمد بن ابي بكر

عن اشرافه الى صلاته ودفع عثمان المصحف الذي كان عنده ودعا محمد الى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وعهد اليه
ايضا استبعاد الناصب لجحد بقعود يد تكفيرها لقتلها كالاجتحف ثم ما افتريه من ختم عثمان في تلك الليلة القرآن في ركعة ان بينا ما روى عنه في ترجمة
الاحبار وغيره من انه كان في سوء الحفظ والعي الى غاية يعجز عن قراءة خطبة بها الاول يوم صعد على منبر الخلافة فحيث قال بسم الله الرحمن الرحيم
ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وانكم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال اقول قولي واستغفر الله لي ولكم وفي رواية انه قال
بسم الله ثم قال الحمد لله واسند عليه طريق التكلم وفي رواية في الاعشر فنكم الخطبة على وجهها فاعملوا فان العكوفيه طويل ثم لا ادري انه من اين وصل
الى الناصب واخوانه من ارباب التواريخ ان عثمان ختم القرآن في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الاية منه ومن الذي اخبرهم بوقوع ذلك في
تلك الحال الذي هرب اصحابه من عنده ولم لا يجوز على تقدير وقوعه انه بعد قتله ووقع قطرة الدم على تلك الاية ان يكون ذلك القطرة من دم غيره ووضعها
مروان على تلك الاية من مصحفه ليعتقد تلك بركاتها انه لابد لنفي هذا او اثبات ذلك من بينا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر
مع تقدمه في الاسلام حتى ضربه ونفاه الى الربذة اجاب قاضي القضاة باحتمال انه اختار لنفسه ذلك واعترضه السيد المرتضى بان المتواتر من الاخبار
خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروى ان عثمان قال يوما ايجوز
للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر اذاك لي وتولعك
باصحابي الحق بالشام فاخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه معوية بثلثمائة دينار فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد
حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستاثرا عليه
فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعوية ان ابا ذر لمفسد عليكم الشام فتدارك اهله ان كان لك فيه حاجة فكتب معوية الى عثمان فيه فكتب عثمان الى معوية اما
بعد فاحمل جندبا الي على اغلظ مركب واوعره فوجه به مع من سار به الليل والنهار وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه
من الجهد فبعث اليه عثمان الحق باي ارض شئت فقال ابو ذر بمكة فقال لا قال فبيت المقدس قال لا قال باحد المصرين قال لا ولكن مسيرك الى
الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جنيدب فقال ابو ذر انا جندب وسماني رسول الله
عبد الله فاخترت اسم رسول الله الذي سماني به على اسمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال
ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله في عباده ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا مال الله
دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله فقال علي عليه السلام والحاضرون سمعنا رسول الله يقول ما اظلت
الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر ثم نفاه الى الربذة وروى الواقدي ان ابا الاسود الدئلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاسأله عن سبب
خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرني خرجت من المدينة طائعا ام اخرجت فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين اغني عنهم فاخرجت الى المدينة
فقلت اصحابي ودار هجرتي فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم في المسجد اذ مر بي رسول الله فضربني برجله وقال لا اراك نائما
في المسجد فقلت بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه فقلت اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام
وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه فقلت اخذ سيفي فاضرب به فقال الا ادلك
على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله ليلقين الله عثمان وهو آثم في جنبي حتى فكيف يجوز
مع هذه الروايات الاعتذار بما قال القاضي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي
وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة
حرام وان اخرجوا زكوته وكان مذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة فكان ابو ذر تفرد بمذهبه واتفق انه حضر عند معوية وكان
كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان ابو ذر نصر مذهبه في الاية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ لحيى بعيره وضرب به راس كعب الاحبار
فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمان يشكو اباذر فكتب عثمان الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة وقصد عثمان بمجلس العشرة مع الناس
وان الناس اليوم ليس فيهم من اصحاب رسول الله وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر لي اشتاذن منك ان الحق بفلاة من الارض فخرج من المدينة
حاجا او معتمرا فلما قضى نسكه رجع وسكن بالربذة هذه حكاية سكون ابي ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح والتواريخ
على ما ذكرنا فاتم اعتذار القاضي لانه جرى على ما ذكره عامة المورخين ومخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى واقول
اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبته الى الصحاح والى الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر يناقض ما ذكره سابقا عند نقل المصنف عن الطبري
قصد ابي بكر وعمر لاحراق بيت فاطمة ع حيث قال ان الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب بحجره ملما اعتدا وهجر واكتبه ورواياته واخباره ثم احلف بالايمان
المغلظة انه لم ير هذا الكذاب تاريخ الطبري ولم يجئ الى عراق العجم من تصنيفه شيء وما اشتهر بين الناس من المجلدة الفارسية الموسومة بتاريخ الطبري وغيرها
من التواريخ فان ذلك على ما صرحوا به يبلغ عشرين مجلدا لكنه لما علم الناصب بعد تحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر لعل
الى فنه هذا الجرح المنسوب اليه وعلى اصحابه احال على المحال ودام باظهار التفصي عن الاشكال عند من كان حوله من القاصرين الجهال وبالجملة الذي



غرضه منها ان قصة خروج ابي ذر كانت تقتضيها ووضعها لترويج سرائرهم فان مؤلف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمان نفى اباذر الى الربذة وكذا
صرح سيد المحدثين في روضة الاحباب بذلك ونقل ان عثمان حكم باخراج ابي ذر فقال ابوذر اي موضع من الحجاز ابعض اليك فقال الربذة فامر عثمان بالخروج
اليها انتهى وحاصل ما ذكره وهذا الكتاب منه ولعزيب لشناعة لو جدت في كل بلد في بلد الطبائع ثمة وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين
الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدءا على ما قال بعضهم المراد منه كل من كنز
المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روي عن
زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا اباذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية
نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمان ان اقبل الي فلما قدمت المدينة الى نحو والتحقق
ان اباذر انما كان يتلو هذه الاية على عثمان بعرض به على اكتنازه مال بيت المال المتوقف صرفه الى مصارفه الشرعية وان بكى ابي ذر وكعب الاحبار
ليس شيء مما ذكره القوم وانما الذي جرى بينهما ما روي بطريق اهل البيت ان اباذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله فقال عثمان كل مال من ذهب
او فضة يدار ويعمل به ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابوذر اما ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه الزكوة اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا
حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما الى رسول الله فقال القول ما قال ابوذر انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان كنز
الذهب والفضة ليس بحرام اذا اخرج زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسير الرازي ايضا حيث نسب القول المخالف لما ذهب اليه ابوذر الى الاكثر لا الى
العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادي زكوته فليس
بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل
اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي اخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج
وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في
الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء ادي زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الاية ولا شك
ان ظاهره يدل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح عدول عن ظاهر هذه الاية لا يصار اليه الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة قولهم بقوله عليه السلام ما ادي زكوته فليس بكنز وهذا الحديث خصص بعموم هذه الاية انتهى واما ما ذكره من مخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما
ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفته بعض الواقدي لعامة الصحابة وموافقته مع الشيعة يكفي في استشهاد الامامية على قدحهم في عثمان كما مر وجهه مرارا
ولا انكار ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج حال امامهم عثمان بعد ما وصل اليهم طعن الشيعة
عليه بمثل ما نقله الواقدي **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما فلم يقده به وكان امير المؤمنين
يطلبه لذلك قال الناصب ان للامام ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بل الصحيح من قدح اجاب المرتضى بان للولي ان يعفو وله حقا
من قد رسلم بقدمو لخوفه وكان الواجب تسليمه عثمان حتى يقدموا ويطلبوا بدمه ثم لو لم يكن له ولي لم يكن لعثمان العفو اما اولا فلانه قتل في ايام عمر وكان
هو ولي الدم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم تقم البينة العادلة على الهرمزان وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمان
قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين اما والله لئن ظفرت بك يوما من الدهر
لاضربن عنقك فلهذا خرج مع معوية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قضية هرمزان وعبيد الله قيل ان بعد موت عمر بايام انه مر على باب دار الهرمزان فراه
جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعجام وفيهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقام الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجره المغول الذي قتل ابو لؤلؤة به
عمر وكان مغولا ذا راسين فسأل عبيد الله الهرمزان عن ذلك المغول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا ذلك المغول في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما
رجعوا من دفن عمر ذهب عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب
التواريخ ونقله الطبري وغيره واتفقوا ان قتل عبيد الله الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا اختلاف بين ارباب التواريخ فثم جوز افاضل الفقهاء بان للامام ان يعفو
فعفى عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي
لانه كان علجا لا هو له وكان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله فالجواب ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان
امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للاذى والتعزير والتعنيف وما ذكر المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت
بك يوما لاضربن عنقك فهذا كلام يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال هذه
الامور ناحرة من دون ما طويل والاصل حمله على الصحة لا اراد العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بالحق انتهى **واقول** ما ذكره في تقرير قصة هرمزان
فيه زيادات وخرافات الباطل التي ليس في كتب التاريخ اثر وبعضهم مما ذكره ايضا ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في العجمية
واستحكام منهما المغول يشبه مغول الآخر وعليه مع ما دواه من الانسياق العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي

وحقيقة انه اسلم ابو لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة بقتله

حقيقة ذلك ان عبيد الله اتهم الهرمزان بقتل والده عمر

يكون جهة يحول في الوسط فيكون لها غلاف ويفصل طويل ... او سيف رقيق له ... ١١٢

ما ذكر

نافع عن ابيه ثم من عبد الله بن الزبير عن ابيه قال خرجت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم
مولاي يضع عني من خراجه قال كم خراجك قال دينار فقال ما ارى ان افعل انك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لي رحى قال بلى فلما ولى قال
ابو لؤلؤة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان في النداء لصلوة الصبح خرج عمر الى الناس يؤذنهم للصلوة قال
ابن الزبير وانا في مصلاي وقد اضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احديهن من تحت سرته وهي قتلته الى آخر الرواية ولو سلم عدم صحة [illegible]
عبيد الله ان لم يقم البينة على هرمزان ينبغي اعتراض على حقه في العفو مع وجود جماعة من اوليائه كما ذكره المرتضى من سيرة وما ذكره الناصب في ذلك انه لم يكن
لهرمزان ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا في المدينة ففيه من التمحل والتطويل ما لا يخفى اذ لا يقتضي شيء من كونه ملك الاهواز وكونه غريبا في المدينة (العليل)
ان لا يكون له مع عظم شانه ولي بل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المؤمنين لعبيد الله
لاضربن عنقك فالاظهر لاضربن عنقه اولى كما لا يخفى ولعل ما ذكره من ان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل بهذا من علماء اهل السنة
من المجبرة والملاحدة والمباحية فانهم لما راوا انفسهم عاجزين عن اصلاح قبائح اسلافهم وقصدوا التمهيد لانفسهم فيما ان تكونوا من المتهمين [illegible]
هذا العذر البارد وربما ينسب الى بعض اكابر الصوفية ومثل بقول اكابر عرفت حقيقة التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام لا زنا ولا لواط
والسرقة وامثالها المحرمة في كل ما فيه قد جرى بحق ومثل هذا الاعتذار عن الذنب وهو لا ينفع في ضرب المحدود قال الناصب رفع الله درجته ومنها ان الصحابة
تركوه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه ولا انكر احد من الحاضرين عليه من اهل الامصار السابق ولم يدفعوا عنه بل القوه على [illegible] ولم يمنعوا من حصره ولا من منع
عنه الماء قتله مع تمكنهم من ذلك كله وروي عن امير المؤمنين انه قال الله قتله وانا معه اي انا مع الله لحكم بما حكم الله به وذكر الواقدي ان اهل
المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حمل بين المغرب والعشاء ولم يشهد جنازته غير مروان وثلثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه باسوء الذكر ولم يتمكن
من دفنه الا بعد ان انكر امير المؤمنين المنع من دفنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما قوله ان الصحابة تركوه فهذا امر غير ثابت لان اكبر الصحابة كان امير
المؤمنين وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين حاصروا عثمان بعث الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر شاكين في السلاح
ليمنعوا وطلبهم عثمان واقسم عليهم بالله ان يرجعوا وقال ان النبي عهد الي ان ادخل الجنة على بلوى يصيبه وانا اصبر واحتسب فرجعوا كما ذكر في الصحاح
عن ابي سهلة قال قال لي عثمان يوم الدار ان رسول الله قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف يقول ان الصحابة سلموا الى من اجلب عليه من الامصار لم
يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المؤمنين اعانه بالاولاد وافلاذ كبده وهذا مما اتفق عليه الرواة ولا شك ان عثمان كان اماما مظلوما شهيدا وهو كان
على الحق واعداؤه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله وذكر الفتن فقربها فمر رجل مقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على
الحق فقمت اليه فاذا هو عثمان بن عفان قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين
اشرف عليهم عثمان فقال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر
رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر فقالوا
اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله من يشتري بقعة فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها
في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اصلي فيها ركعتين فقالوا اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون اني جهزت جيش العسرة
من مالي قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان على ثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض
فركضه برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا واني شهيد ورب الكعبة ثلثا هذه رواية
الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله ان عثمان شهيد ثم جاء البوال الذي [illegible] قوله وبوله فجعله كالكفار ولا يقبل منه مع المسلمين انه
فينشر الصفح على رقبته بكل الكف والعجب من هذا انه يتهم امير المؤمنين انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب نهج البلاغة في مواضع من كلامه
انه كان يتبرأ من قتل عثمان غاية التبري وكان اشد الاشياء على امير المؤمنين ان يشركه احد في قتل عثمان حتى انه قال لولا اني اعلم انه يذهب صدر
امية الوهم من شاركني في قتل عثمان لحلفت لهم بين الركن والمقام خمسين حلفة اني ما شاركت في قتل عثمان ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كان من مبالغته
في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو ينسبه الى المشاركة فامير المؤمنين وسائر الانبياء والمرسلين خصوم ذلك الرجل فيما ادعا واما ما ذكر انهم لم يصل
عليه احد الا مروان وبعض الموالي فانه كاذب في هذا الكلام فان كلهم اتفقوا على ان مروان جرح يوم الدار جراحة عظيمة حتى خاف انقطاع رقبته
فهرب الى الشام وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمان واما عدم صلوة الصحابة على عثمان فانه كان في ايام الفترة واجلاف الانصار استولوا على المدينة وهم ملوا [illegible]
وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا جنازة عثمان حتى ان امير المؤمنين هرب منهم والتجا الى حائط من حوائط المدينة كما هو المذكور في التواريخ انتهى اقول
البري من عثمان بما يظهر من القول والفعل وقد استدل المصنف على تبري الصحابة عن عثمان بتركهم اياه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه وعلى ذلك ما في [illegible]
الاستيعاب باسناده المنتهي الى مالك انه قال لما قتل عثمان القي على المزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليل اتاه اثنا عشر رجلا فيهم حويطب بن عبد العزى وحكيم
بن حزام وعبد الله بن الزبير وجدي مالك بن ابي عامر فاحتملوه فلما صاروا به الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم والله لئن دفنتموه ههنا لنخبرن الناس فحملوه
وكان على باب وان راسه على الباب يقول طق طق حتى صاروا به ودفنوه في نواحي البقيع انتهى وترجمته [illegible] على ما ذكره المصنف [illegible]

(في الهامش: بالحجارة وذكروه)

(في الهامش: ما ذكره الناصب من هرب امير المؤمنين [illegible] عن قاتلي عثمان [illegible] في مقام [illegible] عثمان [illegible] زاد [illegible])

فقد قال ابن التبريزي في شرحه على مختصر ابن الحاجب هذا الكلام في غاية الحقوق فنقول هو المبتدع من ان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي
اعتقدوا اباحة دم عثمان انتهى ومحصله انتهى والقوى لا له ما ذكره الناصب بعد ذلك فلا عن منافاته لما انكره ههنا فان الفصل الاخر الذي
ذكر من مناشدة عثمان بقوله انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل الحديث صريح
في عدم ادعاء المهاجرين والانصار من الصحابة فقط بل الاطلاع عليه الا خواص الصحابة دون الاجلاف والاوباش من البلدان والامصار بل لا علم لهؤلاء بشيء
من تلك المناشدات حتى يحتج عثمان بها عليهم فتعين ان يكون المخاطب بها الصحابة الذين تبرأوا عنه كما ذكره المصنف قدس سره وبهذا ينقلع عرق انكار
بعض المتعصبين القائلين بان احدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمن ولا قتله ولا رضي به فانه بهت للحق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين اولاده
الكرام لاعانة عثمان لو صح فانما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان وترحما على من كان في دار عثمان من النساء والاطفال والصبيان
لا انه لم يجوز القتل لعثمان فقد ادعت تيمية بحوزه لقتل عثمن الى ان نسبة الشيعة المتعصبين الناصبين من خوارج ما وراء النهر فنواه بقتل عثمن وجعلوا في زمان
سلطنة الامير الاعظم تيمور كوركان على كتاب مختصر مشتمل على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا على ابن ابي طالب ولو بقدر اشعرة لانه افتى بقتل عثمن
وكلفوا الامير المذكور ترويج ذلك في ممالكه فوفق الله تعالى الامير على ان وقف موافقتهم في ذلك على موافقة الشيخ العالم العارف الموحد الرباني زين الدين ابا بكر
التايبادي قدس الله سره فلما ارسلوا اليه ذلك المحضر كتب على ظهره ما معناه بل الشمس افتى على المرتضى باخذ دمه ولما ما ذكره الناصب من نفي التسلط على
عثمن بطلانه اعد انه وبطلانه لما اوضحنا من اجماع الصحابة على قتله اكثر من اجماعهم على خلافة ابي بكر وعمر والروايات التي ذكرها الناصب على تقدير تسليم صحتها
الاحتجاج بها على الشيعة لا يعارض الاجماع على ان الراوي في الرواية الاولى مرة بن كعب وهو كان في الاسبيعا كان يروي في فضائل عثمن وفي كلام ابن اثيان
الحديث وبيانه موضوعة مختصرة في فضائل عثمان والراوي في الثانية ثمامة بن حزن وقد قال السمعاني في كتاب الانساب انه يروي عن عائشة وقد
على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكون في كتب بن رواية عن عائشة وما تضمنه المناشدة الاخيرة من استشفاع النبي في دفع الخوف والبلية بابي
بكر وعمر وعثمان وقد نكر الناصب لهذا فيما مر من بحث المباهلة فتذكر ثم اقول ان ثمامة الراوي لغاية تعصبه وغلوه في محبة عثمان لم يذكر جواب
المسلمين الحاضرين لعثمان في ذلك فانهم فلولا نجوا مناشدة ان النبي لو قال ذلك لكان كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم منه ان كل
ذلك انما يحيى بشرائطها ومنها الايمان وانت قد خلعت ربقة الايمان عما اتيته من الكفر والعدوان واما ما ذكره من ان المصنف اتهم امير المؤمنين بانه
شارك في قتل عثمان ففرية بلا مرية لان الرواية التي رواها المصنف صريحة في ان امير المؤمنين انما نسب الى نفسه ما نسب الى الله تعالى من المشاركة الحكمية
المعنوية في قتل عثمن دون المباشرة الظاهرية وقد نص على ذلك بقوله الله قتله وانا معه ولو صح وشرح المصنف بقوله اي انا مع الله لحكم بما حكم الله
به فاين اتهام المصنف لامير المؤمنين بمشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهم الناصب وما ذكره الناصب كلام نهج البلاغة وانه كان متبرئا من قتل عثمان انما يدل بعضه
على تبريه عن مباشرة قتله والتجهيز له وهذا لا ينافي ما ذكره المصنف من قول امير المؤمنين الله قتله وانا معه كما لا يخفى واما ما انكره من ان المصنف كاذب في قوله
انه لم يصل احد على عثمان الا مروان وبعض الموالي دفنه انه كاذب في نسبة هذا القول الى المصنف لو نقل انه لم يصل عليه احد الا مروان انه بل قال لم يشهد جنازته
مروان انه وهو اعم من عدم الصلوة عليه على ان الصلوة على جنازته انما وقعت في داره لا في صحراء بمقتضى الحركة الماضي يستبعد ذلك عن مروان حال الحرجة
انه كسر في الاستيعاب سوى انه ضرب يوم الدار على قفاه فخر لفيه ولا يعلم من يدل على ضربه له بالسيف بل لا يعلم منه جرحه فضلا عن جرح انقطاع رقبته كما زعمه
ويدل على كذب هذا الزعم ايضا وما ذكره من هرب مروان الى الشام ان واقعة الجمل قد نشأت بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي وهو كان مع طلحة والزبير في تلك
الواقعة كما ذكر في الاستيعاب قالت توجه طلحة وانه رمى بسهم ان الذي رماه مروان بن الحكم فقتله وقال لا اطلب ثاري بعد اليوم وذلك فيما ان عثمان كان
ممن حاصر عثمن واشتد عليه لا يخالف العلماء الثقات في ان مروان قتل طلحة يومئذ وكان في حزبه انتهى وقد روي في هذا المعنى من طرق اخر تركناها دوما للاختصار فهي
انه رمى طلحة بسهم ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال قد كفيناك بعد قتلة ابيك واما ما ذكره عنه العقيل في عدم صلوتهم على عثمان من خوفهم عن جلال الامصار
الذين استولوا على المدينة الى ان التجأ امير المؤمنين الى الحائط من حوائط المدينة فهنا وما ادعاه الناصب بغاية من ان عليا كان غالب كل غالب ولو لا نصه
لابي بكر وعمر لسل السيف عليهم ولم يمكنهم من ذلك اذ لو كان علي كما ذكروا فكيف عجز مع جميع الصحابة من المهاجرين والانصار عن جلاف الامصار في يوم الدار وايضا
في خوف امير المؤمنين بهذه المثابة ما ذكره الناصب سابقا من ارساله اولاده الكرام لنصرة عثمان فقد قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه كان يستهين بالشرائع
ويتجرأ على المخالفة لها وفي صحيح مسلم ان امرأة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان بن عفان فامر بها ان ترجم فدخل عليه علي فقال ان الله عز وجل
يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال ايضا وفصاله في عامين قال فوالله ما عند عثمان الا ان بعث اليها فرجمت كيف يستجيز ان يقول هذا القول ويقدم على قتل امرأة مسلمة
عمدا من غير ذنب وقد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين
ان عثمان وعليا اجتمعا فنهى عثمان عن المتعة وفعلها امير المؤمنين ولبى بعمرة التمتع فقال عثمان انهى الناس وانت تفعله فقال امير المؤمنين ما كنت لادع سنة
رسول الله بقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى صلوة المسافر بمنى وغيره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وبه عن عبد الله
عمر قال صلى بنا رسول الله بمنى ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين مسندا

لان المصنف

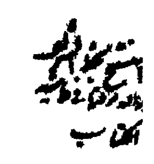
مرافقة لطيفة باثبات مناقضتهم ادعاءهم ان عليا كان غالب كل غالب منفردا وجمعا

طرق ان النبي صلى في السفر اتمام كعتين فكيف نخاصم عثمان بتغيير الشرع وتبديله في تغيير التعليق في قوله تعالى ان هذان لساحران فان ما افتح في المصحف لحنا او لسقيه
بالسنتهم فقبل انه لا تغيير فيه الا هو مخلا يجعل حراما او لا يحرم حلالا او في جميع مسلم ان حالا مدح عثمان بخشية المقداد على كبيته وكان رجلا يمتعا بحسك بحديث
على وجهه الحصى مع ان المقداد كان عظيم الشان كبير المنزلة حسن الراي فقال فيه رسول الله انه قد امرني ان احبه وانه لا يحب الا مؤمن تبعه عثمان عنده وانه لا ينبغي المدح
ان الصحابة فقد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى ثم قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكران عثمن كان متهما بالشريعة فهذا الكذب لا دليل عليه واما ما ذكر
انه امر برجم المرأة ولم يتبع ما ذكر امير المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهان بالشريعة بل كان له فيها اجتهاد فقضى برجمها فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف
المجتهد لم يكن من باب الاستهانة على الشريعة واما ما ذكر من امر منعه الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض المجتهد على المجتهد واما انه صلى في
اربعا فقد اعترضوا عليه حين اجتمع عليه اهل الامصار فاجاب ان رسول الله وابو بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل لعلهم يكونوا
غاز من على السكون واني كانت لي منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة في تلك الايام فاتممت الصلوة لا بمكة كان منزلي ووطني واما عدم تغيير لفظ القرآن
لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوب في المصاحف ولم يكن التغيير له جائزا فتركه لانه لغة بعض العرب واما ما عمل مع المقداد من حثو الحصى على
مادح عثمان فلان رسول الله قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل مقداد بالحديث وربما كان المادح طامعا في المدح فمن طلب الحصى على وجه الحصى من طلب ما كان فيه
للسنة انتهى **واقول** من العجائب التشبث بانهم اطعنوا على عمر كما مر بانه كان يخطئ في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد اشارة امير المؤمنين ان عمر المخطي يجب ان يتنبه
المجهل بان الائمة المجتهد قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام لغفلة او نسيان والعلماء ارباب الفتوى يرجعونهم الى الحكم الحق ولهذا ينبغي للحاكم ان يكتب العلماء ولا يحكم الا بحضور
ارباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك ههنا ويجعل عثمان معذورا في اجتهاده وحكمه الباطل واصراره عليه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المؤمنين من نص الكتاب من غير تبيان في مقابلته
بشيء من الجواب ويرتكب ما فيه من استحياء شان العلماء بل الصواب خلافه لما مر من انفاء مواضع التهم ولا ادنيا واما ما ذكره من ان عثمان عمل في منعه الحج باجتهاده فطلب
تسليم كونه من اهل الاجتهاد كما يجب عليه عند تنبيه امير المؤمنين اياه الى مخالفة السنة ومظنة ان يذكر الدليل الذي دعوه الى اجتهاده الباطل حتى يدفع عن نفسه مخالفة السنة
ومظنة استهزائه بالشريعة وعدم مبالاته بما يغير حكام الدين واما ما ذكره في عذر اتمام عثمان الصلوة في مكة فالتحقيق فيه نظر اما اولا فلانه ذكر في متن الرواية المذكورة
ان عثمان كان يصلي في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود البيت والمنزل له في مكة لوقع ما لاتمام الذي يعد استقلاله في الحكومة كما خطأه فقصر فيها
فعله اولا من القصر واما ثانيا فلان ما اخترعه الناصب جوابا عن عثمان من انه قال فحجوا القصر انه لم يكن لابي بكر وعمر بمكة بيوت مكذب ظاهر لان ابا بكر مع ما نسبوا اليه من كثرة
الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة كذا الكلام في عمر فانه على زعمهم كان من صناديد مكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون
في مكة وفيه ما فيه اذ قد ذكر في روضة الاحباب وغيره ان عمر سكن في مكة مرة عشرين يوما ومرة ثالثة اربعين يوما وقيل بقوا غير المعاند المتعجل ان عمر مع سكونه طول
هذه الايام لم يكن عازما الاقامة العشرة اللهم الا ان يقال انه ذلك كان حاله ما نوينا اقامة الذي بها فليضحك اولياءه فلهلا واما ما ذكره في اصلاح اطلاق عثمان اللحن على
القرآن فلا يفسد الا عن محجوج مبهوت المعترض على عثمان بانه اطلق على القرآن تسمية على اللحن المذموم المخل بالفصاحة وهذا الناصب يغمض العين عن جواب
هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمان تغييره واصلاحه بقوله دعوه الى اخره وما اشبه جوابه هذا بما اجاب اهل خراسان عند سؤال اهل ما وراء النهر بان
النيل اذا اراد استعلاء استيفاء النيل وعجز لم يغمض احدى عينيه وما الطائر المسمى باللقلق اذا قام لم يرفع احد رجليه فاجاب اهل خراسان بان النيل انما يغمض احدى عينيه
لانه لو غمض العينين الاخرى لا يرى شيئا والطائر المذكور انما يرفع احدى رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فليضحك اولياءه كثيرا ومن العجب ان عثمان صرح بان الله العباد
من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى الاصلاح لعدم تحليله حراما وتحريمه حلالا وهذا الناصب يدعي ان الذي غلب عليه هو اقتضاء المعلم انه ما قاله عثمان طعن لا مدفع
له عند عن ضعفه عنه وقال تركه لانه كان لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء لدفع وهم عثمان لا لدفع الطعن عنه واني يندفع الطعن
بذلك لو كان عثمان عالما بموافقته تلك اللغة بعض العرب كيف صح له مع كثرة حيائه عند القوم ان لا يستحيي من الله ويطلق على بعض كلماته انه لحن ويخطئ في القرآن مع
ظهور ان بعض الفاظ القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان ففيه نظر اما اولا فلان مدح حسان وكعب
زهير وغيرهما للخلفاء كان مستمرا شائعا فلو كان مقداد في ذلك عاملا بالحديث الذي ذكره الناصب لعمل به عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا واما
ثانيا فلان موافقة حديث النبي يقتضي حثو الحصى الى التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر كما فعله مقداد واما ثالثا فلان ظاهر حال مادح عثمان خصوصا بعد شيوع احكام الدين وتقرر
القرآن وسنة سيد المرسلين ان لا ياتي في المدح بما ينافي الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحقه عنده او لما انه من كونه امام الهدى وخليفة رسول الله ونحو ذلك لا
من بيت المال الى ذوي ارحامه ونحو ذلك لا يكون له اولها او يكون من لقرابته اولادكاسرة والقياصرة فاساءة الظن بحال المسلم المادح لعثمان انه بطريق السمعة
الذي لا يحسن الظن بغير من ثبت عصمته وعداله فيلزم الناصب بين النصب والرفض وهذا في اللهم الا ان يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الخناق
قال المصنف رفع الله درجته ومنها جرأته على رسول الله روى الحميدي في تفسير قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة
وتزوج النبي امرأتيهما ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات لقد اجلبنا على نسائه بالسهام وكان طلحة
يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه
وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح ما رواه فانهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي لا يجوز
نكاحها بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النساء وفي التزوج ايجاد الرجال مثل هذا وليس فيه نقص لان النبي ذكر وان هذا الذي يسمى بسبابة كلام العرب لهم

المستلزم للقطع ... او الشرط طرد ... (margin)

بني تميم وبعضها على لغة (margin)

سهل (margin)



بعدم نكاح ازواجه واما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شأن المنافقين بلا كلام وهو يشعر بانها نزلت فيهما انتهى واقول ان قول طلحة وعثمان
اتنكحون بنات عمنا ولا ننكح نساءنا اذا متنا ثم الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريح في انهما كانا راغبين لنكاح النبي نساءهم عند موتهم وكانا
يريدان الانتقام عنه بنكاح نساءه بعد موته وهذا صريح في قصد الايذاء ولبغض اشعار بما اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما تكلما اتفاقا في العرب كالقول
مع ان النبي قد ابطل بدينه جميع العادات كما صرح بروايه واما نزول الاية المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي رئيس مفسري اهل السنة وصححه الحميدي في الجمع بين الصحيحين
الذي بنوا عليهما وانطبق على المثل المشهور بدلا وكذا قول نفخ فيه بلا افتراء في الرواية المذكورة الى السدي ما لا اخذ له من بين عدو وهو ظلم صريح وجهل فضيح قال المصنف
رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون امنا بالله وبالرسول واطعنا الايات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان لما فتح رسول
الله بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي ائت رسول الله فسله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريكك فيها وآتيه انا فاسئله اياها فان اعطانيها
فانت شريكي فيها فسأله اولا فاعطاه اياها فقال له علي اشركني فابى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله فابى ان يخاصمه الى النبي فقيل له لم لا تنطلق معه
الى النبي فقال هو ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزلت قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله الى قوله بل اولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي ما انزل الله فيه اتى النبي
فاقر لعلي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المفسرون من اهل السنة فذكروا انها نزلت في شان المنافقين
لما لم يرضوا بحكم رسول الله وقالوا للزبير عند المخاصمة والترافع الى النبي وحكم النبي للزبير انه كان ابن عمتك فنزل الله هذه الايات واثار الكذب
والافتراء على هذه الكلمات لائح لمن له ادنى دربة في معرفة الحديث والاخبار انتهى واقول لا مخلص للناصب الشقي هيهنا الا بنفي كون السدي من مفسري
اهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد ذكر مثل الحميدي في كتابه عنه كما مر او بنفي كون ذلك مذكورا في تفسيره وما عدا ذلك من القول بان المفسرين من اهل
السنة قالوا كذا لا يجديه نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بل لا خصوصا اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والذي نقول له متاخرون
عنه كما فيما نحن فيه ثم ان اثار الوضع منه ظاهر جدا فيما اخترعه على سبيل المداهنة والابتداء لوضعه على سبيل الاستعجال الخلاص عن الطعن بأي
وجه كان فانه لم يذكر لغاية تهالكه واضطرابه ان مخاصمة الزبير في اي شيء كان قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي في تفسير قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الاية قال السدي لما اصيب النبي باحد قال عثمان لالحقن بالشام فان لي به صديقا من اليهود
فلاخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لاخرجن الى الشام فان لي به صديقا من النصارى فلاخذن منه امانا فاني
اخاف ان يدال علينا النصارى قال السدي فاراد احدهما ان يتهود والاخر ان يتنصر قال فاقبل طلحة الى النبي وعنده علي فاستاذنه طلحة في المسير الى
الشام وقال ان لي بها مالا لاخذه ثم انصرف فقال له النبي عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فاكثر على النبي من الاستيذان فغضب علي
وقال يا رسول الله ائذن لابن الحضرمية فوالله لا عز من نصره ولا ذل من خذله فكف طلحة عن الاستيذان عند ذلك فانزل الله تعالى فيهم ويقول الذين
امنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم يعني اولئك يقولون انه يحلف لكم انه مؤمن معكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من امر
الاسلام حتى نافق فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اتفق جميع اهل التفسير ان الاية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي سلول حين قال عبادة لعبد الله
وكان عبادة مؤمنا خالصا وكان عبد الله منافقا اني تركت كل مودة وموالاة كانت لي مع اليهود ونبذت كل عهد كان معهم وقال عبد الله لا اترك مودة اليهود
وموالاتهم وعهدهم فاني اخشى الدوائر وينفعني موالاتهم فنزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الاية فاخذ الروافض
هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد انزل الله تعالى في شان المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الايات التي نزلت في شان اليهود والنصارى حجة على الخروج على الامام
واولوه في اهل القبلة وكل ذلك خطاء واما ما ذكره في شان نزول الاية انها نزلت في عثمان وطلحة فكذب ظاهر في غاية الظهور لان طلحة في غزوة احد ابلى بلاء
حسنا حتى ان يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب فحمى طلحة وجه رسول الله من السيف بيده وقطعت يده ومن المعلومات انه ابلى بلاء عظيما لم
يبتل به احد من المسلمين ثم انه يذكر ان طلحة كان يريد الفرار الى الشام ليتنصر فكيف يكون من كذب يفترى واما عثمان فانه كان متزوجا بابنة رسول الله كان ابنتا رسول
الله بعد سوابق الاسلام ويريد التهود من دولة اليهود على الحجاز واي ملك كان لليهود في ذلك الشام حتى يتسلط على الحجاز ثم انه لم يرجع الى ابي سفيان وابنه معاوية
وكان كل المخافة التي يدعيها من اهل مكة وكان ابو سفيان رئيس قريش وسيدا لوائه والغرض ان هذا الجاهل لا يحيا وامثاله من السدي وغيره من صحاحه
لا يعلمون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند العلماء والحمد لله الذي فضح ابن المطهر في مطاعنه بما اوقعنا من رد ما ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والبراهين
النقلية بحيث لا يرتاب احد ممن ينظر في هذا الكتاب انه على الباطل اللجوج وانا على الحق الابلج وصار مطاعنه ملاعنه ونعم ما قلت شعر احيا عن مطاعن قضى
على الاخلاف والاصحاب طاعن فلعنة الذي لهذا داه فصير مطاعنه ملاعن والحمد لله على هذا التوفيق انتهى واقول دعوى نفاق المفسر على ذلك بعد
ظهور مخالفته السدي من اهل السنة لا يروج على من له ادنى شعور واما ما ذكره من قضيته الاحد فمعارض بمثله ولم لا يجوز ان يكون القضية كالحكم منعكسة لا بد
له من بينهما واما ما ذكره في وجه الاستبعاد نزول الاية في شان عثمان وطلحة في غزوة احد ابلى ابتلاء حسنا الخ فلا يصلح وجها لذلك لان ابتلاءه ان كان
بمعنى وقوعه في البلاء والالم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من هذه العبارة وهو المبارزة والمجاهدة والاشراف على النصرة فابتلاؤهم بهذا المعنى
الذي اوجب خوفهم مؤيد لارادتهم الفرار الى الشام وتنصرهما او تهودهما كما دل عليه الرواية لا منافي له كما زعمه هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق
بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من ان يد طلحة شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب فهذا كذب بلا مرية لان الاولى ان يد طلحة شلت

بالحق

من ان طلحة

والثاني

والثانی انه جعلها فقد الوجه رسول الله ص والثالث اشعاره بانه لو وقف حین تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وانما جعل بدل فقد الوجه نفسه تهمسا لو السیف
علی راسه ویدل علی تبدل الخلاف فی کلمة القوم حیث قال ابن عبد البر فی الاستیعاب انه اتقی عن النبی النبل بیده حتی شلت اصبعه انتهی وبما رای الشقی الناصب ان
وقایة السهم بالید غیر مخالف لشل الاصبع لرمی ابن بدل الوقایة السهم بوقایة السیف وشل الاصبع بشل الید ویدل علی ان طلحة لم یکن ممن ثبت فی الحرب
قول علی ع فیه لا عزیه من نصره ولا ذل من خذله وهو یدل علی کذب الثالث وان طلحة کان من اهل الهرب والفرار دون السکون والقرار واما کون
من بن عثمان کان مزوجا بابنة رسول الله آخر ففکم مرافیه من کذب بزوجیه بابنة رسول الله ص وانما کان مزوجا بربیبته فلا یتفرع علی ذلک ما زعمه من
صغو بها علی ان ذلک انما یصعب علیه اذا کان من اهل الدین والقرض انه اراد الخروج علی لمن فهم واما ما ذکره بقوله وای ملک کان یهود بانه الشاخ تسبق
علی النبی فرع بعد بانه وان لم یحضر فی الان خصوصیته ذلک الملک لکن ما ذکره الناصب بانه عن عبد الله ابن البساولی بتة انه قال فی وجه عدم نزوله علی الیهود لانه
لخشی الدوار وتبعتنی مولانهم آه یدل علی انه کان فی تلک الناحیة من الیهود من یلجا الیه عند الخوف وایضا یدل علی ما ذکره الناصب سابقا فی فضل الخلفاء
الثلثة عن جیش الشام من قوله کان رسول الله یبعث جیشا الی اشاطی البلقاء بعد تبلیغ خبر قوة الاسلام الی ملوک الشام فلا یفصل للمدینة آه وما
ذکره من انه لما اراد النبی التوجه الی محاربة ملوک الشام منعه عمر عن ذلک آه واما عدم رجوع عثمان الی ابی سفیان فیجوز ان یکون وجهه یاسه عن النفاق الباطن
منه بالاسلام ودخوله فی سواد عسکر النبی وایضا مصاهرته الظاهریة للنبی کان موجبا لاخذ انتقام النبی واقل المرتبة ان یجعله معرضا للاتهام وایضا کان
امر الغالبیة والمغلوبیة کان متشابها بینهما متشابها بین النبی وکفار مکة ولم یکن یظهر آثار الغلبة من احد الطرفین فخاف انه ان رجع الی ابی سفیان تمکنه ربما غلب النبی
بعد ذلک علیهم فلا یبقی له وجه عند النبی ویضیع جاهه وسلطنته وان وقف عند النبی ربما غلبوا علیه ویکسر القوم رایهم الیه واما ما ظهر من
کلام الناصب ان السدی من اهل الحلة فمردود بما مر من روایة مثل الحمیدی عنه فی کتابه وقد روی عنه ابن حجر الهیتمی فی صواعقه وغیره وهذا کله دلیل
علی انه من اهل السنة وممن یعتبر روایاته عندهم فی تفسیره وغیره ویتضح ذلک بما ذکره السمعانی فی کتاب الانساب حیث قال السدی بهذه النسبة اسمعیل
عبد الرحمن ابی ذویب وقیل ابن ابی کریمة السدی الاعور مولی زینب بنت قیس بن مخرمة من بنی عبد مناف حجازی الاصل سکن الکوفة یروی عن انس بن مالک
وعبد خیر وابی صالح وقد رای ابن عمر وهو السدی الکبیر ثقة مامون روی عنه الثوری وشعبة وزائدة وسماک بن حرب واسمعیل بن ابی خالد وسلیمان
التیمی ومات سنة ۱۲۷ فی امارة ابن هبیرة وکان اسمعیل بن ابی خالد یقول السدی اعلم بالقرآن من الشعبی وقال ابو بکر احمد بن موسی بن مردویه الحافظ
عبد الرحمن السدی یکنی ابا محمد صاحب التفسیر وانما سمی السدی لانه نزل السدة وکان ابوه من کبار اهل اصبهان توفی سنة ۱۲۷ فی ولایة بنی مروان روی
عن انس بن مالک وادرک جماعة من اصحاب النبی منهم سعد بن ابی وقاص وابو سعید الخدری وابن عمر وابو هریرة وابن عباس حدث عنه الثوری وشعبة وابو عوانة
والحسن بن صالح قال ابن ابی حاتم اسمعیل بن عبد الرحمن السدی الاعور مولی زینب بنت قیس بن مخرمة اصله حجازی یعد فی الکوفیین قال یحیی بن سعید ما
سمعت احدا یذکر السدی الا بخیر وما ترکه احد انتهی کلامه واما ما ذکره من ان السدی والصفوسا من شیعة الحلة لا یعلمون الوضع مخصوصا فی ذلک والنسب الیهم
واهل الحلة فان العلم بطریق وضع الحدیث والافتراء علی الله ورسوله انما هو عمل النواصب لاضطرارهم فی مذهبهم الباطل الی ذلک واما السدی فهو وان کان
من اهل السنة ونحو لا نحکم علیه بکونه ثقة لو وقفنا لکن الحمیدی والسمعانی وابن حجر قد حکموا بکونه من اهل السنة وصرحوا بکونه ثقة مامونا والحمد لله الذی فضح
الناصب الشقی المهدد ایما اجاب به عن مطاعن ائمته الذی اعین الی النار وزاد علیهم الطعن فی اللوم والعار وفقنا لدفع اجوبته بما یرضیه اولوا الانصار والابصار
ونعم ما قلت فی جواب ما ذکره من الاشعار شعر دفعنا ما اجاب به شقی غبی فدحض کل الملاعن فلعنة ذوی من ما قال جواب ابدی فی تلک المطاعن فقد
صدق اللعین اذا بما قال فصیر مطاعنه ملاعن قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع فی مطاعن معویة وهی اکثر من ان یحصی وقد روی الجمهور منها اشیاء
کثیرة منها ما رواه الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین قال رسول الله ص ویح عمار تقتله الفئة الباغیة یدعوهم الی الجنة ویدعونه الی النار فقتله معویة ولما
سمع معویة لعنک قال قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله ص حمزة لانه جاء به الی الکفار انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
اهل السنة والجماعة فی معویة انه رجل من اصحاب رسول الله ص وصحبته ثابتة لا ینکره الموافق والمخالف وکان کاتب وحی رسول الله ص وبعد ان توفی
رسول الله ص خرج الی الشام مجاهدا تحت رایة اخیه یزید بن ابی سفیان ولما توفی یزید فی امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر فی امارة الشام فکان امیرا به
مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان الشام واضاف ما فتحه من بلاد الروم وکان علی ولایتها مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولی الخلافة
امیر المؤمنین علی ع عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبید الله بن عباس فقال عبد الله یا امیر المؤمنین ان معویة قد استولی علی الشام وله سنین کثیرة
یحکم فی الشام وهو رجل من اهل الدنیا فقرره علی امره حتی یأخذ منه البیعة ثم اذا جاء الموسم للحج استوقفه فی المدینة وابعث من ترید الی الشام فلم یسمع
امیر المؤمنین کلام عبد الله بن عباس وعزله فی یومه بعد ان قتل عثمان ذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الی الشام وقد قطعت انامل نائلة
حین هموا بقتل عثمان فوقعت نائلة نفسها علی عثمان فقطعوا انامله بالسیف فاخذ مروان ونائلة قمیص عثمان وانامله وذهبا بهما الی معویة فعلق
معویة القمیص والانامل علی منبر دمشق واجتمع بنو امیة کلهم فی الشام وهموا بطلب ثار عثمان ولم یبایعوا علیا حتی وقع ما وقع من الفتن والحوادث
المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان کان علی بن ابی طالب ولا نزاع لاحد من اهل السنة فی هذا وان کل من خرج علی علی
کانوا بغاة علی الباطل ولکن لما کانوا من اصحاب رسول الله ص ینبغی ان یحفظ اللسان عنهم ویکف عن ذکرهم وذکر ما جری بین الصحابة لانه یورث الشحناء

نسب السدی والی اسمعیل بن عبد الرحمن بن ابی ذویب و قیل ابن ابی کریمه و کان ابوه من کبار اهل اصبهان ۱۲ م

المنصرم

وبه يتبين التعصب ولا فائدة في ذكره واما ما ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه
موجبا لاقامة سنة الخلفاء وذب الطعن عن حريمهم ليقتدوا بهم الناس ولا يشكوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط بآرائهم فانهم كانوا خلفاء
النبوة وواضحي العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في اغلبهم لا يخلون عن المطاعن لكن يكفينا السكوت عنه اولى لان ذكر
مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلا فان ذكر مطاعن الخلفاء ينفع الرفضة واقل المنافع انه يصير سببا للمباحثة والمعارضة التي هي انفع المنافع عند
المجادلين من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يناقض احد في الآن عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة المضارة وقد قال
رسول الله صلعم لا تذكروا موتاكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد ان نترك شيئا مما ذكره نذكر مطاعنه ونتكلم في كل فصل
مما يليق في ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في عمار تقتله الفئة الباغية فهذا حديث صحيح
ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولا نزاع في هذا انتهى **واقول** اولا ان ما ذكره
من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم وانما كان كاتب الصدقات كما حققه الحافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المشهور ونعم ما قال الشيخ العارف
سنائي الغزنوي قدس الله سره **نظم** پسر هند اگرچه خال منست دوستی وی بکار من نیست ور نوشتی وحی بهر رسول بخط تو نیز
افتخاری نیست دیوها می کند شبه یزدانند از خط خال لعل شبانی نیست وثانيا انه اجمل واخل في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشأ ذلك
هو ان ابا سفيان لانه لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في تولية يزيد بن ابي سفيان كان عند خلافة ابي
بكر منكر الخلافة وفي صدد ثوران الفتنة عليه حتى قال لعلي عليه السلام ارضيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي رذل والله لئن امرت
لاملان الوادي خيلا ورجلا فخاف ابو بكر وصاحبه عمر فاستمالوه بتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا امضى عمر ذلك له و
المفاسد لاجنه معوية حفظا لرياسته الفاسدة فجميع المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان انما هو من بركة البرامكة وثالثا ان ما ذكره من عزل
امير المؤمنين ع معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع الامير لذلك فيه اخلال واهمال
حيث نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما اجاب به امير المؤمنين عليه السلام في ابطال تلك النصيحة ليوقع في اوهام
العوام ان عدم قبوله ع لتلك النصيحة كان من غير وجه وحجة من محض العناد والاستبداد برأيه ولئلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلثة
باخلالهم في الدين في تفويض الولاية الى ذلك الفاسق وقد تضمن اكثر ما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال
لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا امير المؤمنين ان لك عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت
ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى يلزمه طاعتك فاذا
استقرت لك الخلافة فادرها كيف شئت برأيك فقال علي كرم الله وجهه اما طلحة والزبير فسأرى رأيي فيهما واما معوية فلا والله لا اراني الله
مستعملا له ولا مستعينا به ما دام على حاله ولكني ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل
عنه نصيحته فلما كان الغد اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني فيه فرأيت انك وفقت للخير وطلبت الحق ثم خرج عنه
فلقيه الحسن ع وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال
علي كرم الله وجهه ان اقررت معوية على ما في يده كنت متخذ المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين ع انما عزل معوية في اول خلافته لقيام
الحجة عليه من الله تعالى بظهور فسقه وفجوره لا لطفا فابرة معوية ودفع فساده لكي لا يسوء لخبث الامة سيما قريش واتباعهم خروج الامر اخوا عن الضبط وكثيرا ما لا
يبقى اخر الامور على وفق ما طلب يا وابلها بل يحتمل عن الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق وازلامه الى جوار قدسه ورابعا
ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان هيجوا ان نايلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام آه مخالف لما ذكرنا انفا عن صاحب الاستيعاب من ان زبير ولن
فذهب بقميصه مع رؤسا الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال كه نايله زوجه عثمان پیراهن خون آلود را
با اصابع خود باستین پیراهن معلق ساخته نزد معویه فرستاد انتهى وخامسا ان ما ذكره من ان الخارجين على علي ع لما كانوا اصحاب رسول الله صلعم
ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم غير محفوظ عن كلم اللسان لان كرامة صحبة رسول الله صلعم انما تعتبر اذا حافظوا على مراسم دينه واما اذا خالفوها بالخروج عن
دينه ومخالفة كتاب الله وقرينه فاللائق بحال المؤمن ان يعامل معهم معاملته مع الشيطان من انكارهم اولا بالقلب وثانيا باللسان وثالثا بلعنهم بالطعن واللعان
ولنعم ما اجرى الله تعالى على لسان الناصب ق ل ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن اللسان ويقرب من هذا ما رواه صاحب المعجم عن عبد
الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء محدثي اهل السنة حيث قال انه ذكر بعضهم معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تقذر مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان وسادسا ان
ما ذكره من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان التتبع يتوقع منه التوقي عن مفاسد التشبه بالداخلين في حريمهم
من الفراعنة والسلاطين ولا يعملون ذلك عمدا وبغير علم فمن فعلهم في ذلك البغضاء والشحناء يكون اللوم عليه وهل هذا الا مثل ان يقال لا تعد افعال الكفار ولا
تذكر واحوج الرجال لانه يورث الشحناء والبغضاء واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره فظاهر البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس عن متابعتهم والدخول
في ضلالتهم الى غير ذلك مما فصل في شرعية الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولاصحابه من اهل السنة بالذب

ل في تلخيص المقاصد في باب حذف المسند اليه او ابهام صونه عن لسانك او عكسه فان في الاول ابهام التحقير المسند اليه بانه من الخبث والرذالة بحيث يتلوث به لسان المتكلم بل لسان وفي الثاني ابهام التواضع بانه من الطهارة بحيث يتلوث به لسان المتكلم ١٢ منه

عن معوية

عن معوية فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما الجاه اليه لبلوغ شناعة حال معوية عند الخاص والعام ومع هذا القائل مستقلة عن ابن حجر المتاخر اصبوا
ولما استوعب الناصب يجب تحقيق قوله لا يزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام بهم عزيزا ولكنه
ينفي الرشد عنه ههنا ويقول لا اهتمام لنا بالذي بعده وانه من الملوك الذين لا يخلون عن المطاعن بخلاف الخلفاء الراشدين وكيف يكون كذلك مع ما عرفت من
اشتراطهم في عدالة الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا وثانيها ان ما ذكره من ان مجرد المباحثة والمعاضرة لا ينفع عند الجاهلين من الرفضة مجرد
دعوى ووسوسة جرت اليها غلبة هواه معوية الغاوي وحزبه الغاوي ومن يعلم ان ذلك عند الشيعة الرفضة للباطل كما من ثانيه براهينهم
وضعف شبه اهل السنة ومن نصرهم في البحث على ما يسلمه الخصم دون العناد والمفتريات كما هو دأب خصامهم لا يبالي الدين بيانا وثالثها انه ما ذكره من ان
منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعاضد احد الذي يعنيه اما منا ثم المنافق لما انا اصيب بعيد ذلك حيث قال لكن لما ذكره هذا الرجل يعني
المصنف من مطاعن معوية نتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل انتهى ولو سلم فقد هذه المنفعة ففيه منفعة اخرى اتم من تلك وهي ان معوية من جملة
منصوبي المشايخ الثلثة وثمرات تربيتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن سنن النبي
الى سنن الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حذرا عن تطرق الخلل من فتنته على خلافتهم ويؤيده ما ذكرناه ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام
ورأى معوية قال هذا كسرى العرب وكان قد تلقاه في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذم معوية عند عمر فقال دعونا من ذم فتى من قريش ورابعها ان ما ذكره من ان
ذكر مطاعن معوية محض الغيبة ايضا مع ما عرفت من عدم تحققه مردود بانه لا يكون غيبة اذ لا غيبة لفاسق شرعا وخامسها ان ما ذكره من قوله لا تذكروا موتاكم
الا بخير وسلم صحته لكن معوية واضرابه ليسوا من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وعصيانه وعدم معرفته لامام زمانه وقد صح عن الطريقين انه قال من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما ذكر من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من اصحاب امير المؤمنين قال للحسين عليه السلام على طريقة الشماتة انا قتلنا
حجرا واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية لا نغسلهم ولا نكفنهم ولا نصلي عليهم ولا ندفنهم
وايضا لفظ الخير في قوله لا تذكروا موتاكم الا بالخير اعم من ان يكون خيرا للناس لهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعناد
خير لنا ليحصل الاحتراز عن اقتفاء اثارهم ويرتفع الثقة على رواياتهم ولتمادي هم الى غير ذلك مما علل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء
السبيل قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي في كتاب المثالب قال كان معوية لاربعة لعمارة بن الوليد بن المغيرة
المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل اخر سماه قال وكانت هند امه من المغيلمات وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما
حمامة فهي بعض جدات معوية كان لها راية بذي المجاز يعني من ذوات الرايات في الزنا وادعى معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال له ابو عبيد عبد بني علاج
من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب النبي صلعم ان زيادا ولد على فراشه وادعى معوية ان اباسفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان
زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقدون فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم ويغفلون عنه
انه ولد زنا وان اباه زنى باخته هل يقاس عمن قال الله تعالى في حقه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول ان ما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشييع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا ويستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية فان نكاح الجاهلية لا يدرك
كيفية والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان نكاحهم لم يكن معتبرا وهذه اشياء قد نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان لا
ندري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما قذف هند فهي لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب الحد بلا شبهة وهو من الكبائر بلا نزاع
سيما ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ وذكر الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ
ان هندا قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الان انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب زوجها يوما يصطاد وكان
يوما شديد القيظ والحر فخرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار فرجع زوج هند فرآها مضطجعة في ساحة الدار والرجل داخل يقربها فاخذته
الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق ورفعا امرهما الى كاهن يحكم لهند وانها بريئة مما قذف
الزوج به وقال الكاهن ان هذه المرأة ستلد ملكا عظيما يبلغ حكمه المشارق والمغارب فخافت هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وسألت طلاقها
واخذت منه الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معوية هذا ما ذكروه من امر هند واما ما ذكر ان معوية ادعى اخوة زياد فتفصيل هذه الرواية على ما ذكره
المورخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن الجوزي في تاريخه ان زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولده في الجاهلية على
على عادتهم في الحاق الاولاد فلما جاء الاسلام ونهى عن الالحاق ترك ابو سفيان تلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا نجيبا فبعثه عمر بن الخطاب ايام
خلافته لبعض الاعمال الى اليمن فعمل فيها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصة عمله على عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين الفصاحة بالكلام الجميل فقال عمرو
العاص لله دره لو كان هذا الغلام من قريش لساق العرب بعصاه فقال ابو سفيان انا اعلم من وضعه في رحم امه فقال امير المؤمنين علي اتق الله يا ابا سفيان ولا
ترجع الى الجاهلية فلم يذكر ابو سفيان شيئا بعد ما قال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زيادا اميرا على اذربيجان فكتب اليه معوية
يستحلفه ويستنسبه فكتب امير المؤمنين الى زياد ان لا تميل الى استمالة معوية وكتب اليه ان ذلك نزغة من نزغات الشيطان القاها على ابي سفيان ولم يثبت به نسب
فقال زياد والله لقد شهد بها ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة واستلحق زيادا وهذا من قبايح الامور الصادرة عن معوية ولا يعتد له لانه كان من الملوك

لعل المراد التنصيص على ان زيادا كان
اختيار ان يكون ابن عبيد

لا يخلون عن امثال هذه الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه من خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا افتراء فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكا من ملوك
الاسلام وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين ع ثم صار ملكا بعد وفات امير المؤمنين لما بايعه الحسن بن علي وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن علي مذهب
اهل السنة والجماعة انتهى واقول قد مران ما اتفق عليه الامة وورد عليه نص القرآن هو وجوب تشييع الفاحشة اى غيران يدعو اليه فعدة دينية ولا الا
باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما انكره من ان القدح بالزنا فيتجه لانه يتحقق كان نقد يرتسلمه على الطائفة نقول ان المصنف كما نقلا ذلك عن الكلبي
والكلبي نقلا عن غيره ونقل الكفر ليس بكفر فضلا عن نقل مثالب فاسق كمعوية واضرابه فلا يتوجه على المصنف ولا على الكلبي حد وتعذير واما ما ذكره من ان الايراد
ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور فاقول فجوابه ان الغرض من نشر مثالب معوية لكونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن زعم صلاحه لها من اهل السنة
كان على الباطل وايضا اذا كان كذلك لم يكن صالحا للامارة فيبطل الطعن على الخلفاء في تفويض امارة الشام اليه كما زعمه من لعلى المطالب كما لا يخفى واما ما ذكره
في حقيقة خبر هند فعلا عما سماه صحاح التواريخ فمن تواريخ لم يحصل لها وجود ذهنى ايضا وقد وقع ما نقله المصنف عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع
الابرار وهو ان اسم الرابع من الجماعة التي تنسب اليهم معوية كان ابى الصباح مغنيا اسود كان لعمارة عسقانا شاتا وسيما وكان ابو سفيان دميما قصيرا وكان عند هند لمن
[illegible] فالوا ان عتبة الى سفيان ابيه كان من ابى الصباح انتهى واما ما نقله المصنف في شان زياد عليه اللعنة فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب نهاية الفهو
[illegible] الاولاد الزنا نجيب لان الرجل يزني بشهوته ونشاطه فيخرج الولد كاملا وما يكون من الحلال لمن تصنع الرجل الى المراة ولهذا كان عمرو بن العاص
[illegible] يزيد بن ابى سفيان من دهاة الناس ثم شاء الكلام في باب نسبهما على وجه ذكره في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه وفيه يقول الشاعر
شعر الا ابلغ معوية بن حرب مغلغلة من الرجل اليماني اتغضب ان يقال ابوك عف وترضى ان يكون ابوك زاني هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على
الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على انه يكفي في احتجاج المصنف كون الكلبي من جزب الرواية الملتزمين بذلك بل دولهم الداخلين في جماعتهم كما علم من
[illegible] التواريخ ولهذا قال المصنف لهم بقوله فانظر الى هذا الرجل كم فهم واما انكار الناصب لعد اهل السنة معوية اماما وخليفة فخلاف ما لا ادرى
من اين حصل الجمال الذى حمله على انكار خلافته خلافا على صحبه فان ذلك لان مختار جمهور اهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته
انه خليفة حق وامام صدق والمخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته ورد على ادلة من استدل على خلافه
نعم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن في ايام على خليفة ولما بعد فقد قالوا بانه صار اماما وخليفة لان البيعة قد تمت له اكثر من سبقه ومن جملة ما ذكره
ابن حجر في ذلك لما اعتقد بها [illegible] له فالحق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم شاء على طبق ذلك احاديث
في مناقبه دولة الاموية [illegible] قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان رسول الله دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنا نلعب مع الصبيان فجاء رسول
الله فتواريت خلف باب فجاء فحطاني حطوة وقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو ياكل فقال لا اشبع الله بطنه وقال ابن المثنى فقلت لام معنى قوله
حطاني قال قفدني قفدة [illegible] معوية من اشد المنافقين لما دعا عليه لانه كما وصفه الله تعالى بانك لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم
حسرات فلعلك باخع نفسك على آثارهم ومن يقارب بنفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال لازيدن
على السبعين [illegible] فخبر انك لعلى خلق عظيم ان النبي كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان
[illegible] وكيف يجوز عليه ان يعند ربا لا يأكل مع انه قال لا يؤمن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده وحق عليه
النبي مع انه [illegible] من الهوى فيكون الدعا باذن الله تعالى ومنها انه خاصم عليا وقتل جمعا كثيرا لا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع
ان [illegible] اجماعهم [illegible] بعض المسلمين والنص من النبي واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من الامور المقررة
عند العلماء [illegible] قال انما انا بشر يعرض مما يعرض للبشر وقد سأل الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة
له [illegible] بين العلماء [illegible] والاجماع واقع على ان النبي دعا على بعض المسلمين كما قال لمعاذ ثكلتك امك وقال لام سلمة تربت يمينك وقال لسودة قطع الله
يدك [illegible] في غيرها من الدعوات ولاجل هذا سأل من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله لا يدعو الا على منافق
وهذا باطل [illegible] العلماء واما ما ذكر انه كيف يجوز لمعوية ان يعند ربا لا يأكل فلم يصح انه اعتذر ولم يجئ وربما راه ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر
[illegible] ظاهر الحديث يدل على هذا فكذا قال العلماء وانا اقول اثر دعوة النبي انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى ورد في
[illegible] لا يملأ جوف ابن آدم الا التراب انتهى واقول فلعله من الامور المقررة عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية فحل بعصمة النبي وقد
[illegible] مسئلة عصمة النبي وفي مطاعن عمر عند ذكر المصنف لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكر وانما افتروا ذلك على النبي ليدفعوا
ما يطعن به الشيعة على خلافة ابى بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم فراعوني فاذا رايتموني استقمت فاتبعوني واذا رايتموني زغت فقوموني واعلموا
ان لي [illegible] فانا تعرضنى الى اخر ما ذكره ابن حجر في اوايل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله وعلو شانه في تجرده وتقدسه ونورانيته وعصمته يعلم ان
[illegible] الحال البشرية الامور الدنية الناشية عن الكثافة الجسمانية البشرية وكذا الكلام في نسبة الرواية من ان النبي قال سأل الله ان كل دعوة
[illegible] المالكي في كتاب الشفا من انه دعا على صبي قطع عليه الصلوات يقطع الله اثره فقعد وقال لرجل يا كل عنده بشماله كل بيمينك فقال
لا استطيع [illegible] فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي وجد يتبع فرسه وهي التي

شهد عليها خزيمة للنبي ص عليه وآله فاستجاب الله دعائه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه وآله عليهم كانوا منافقين
او كفارا مجاهرين مكابرة ظاهرة خصوصا في الصبي والذي كان يأكل الطعام عنده ص بل هذه الدعوى اصعب على الناصب في قوله في الدعاء على الحكم
العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله ص اذ يبعد ممن كان احسن ظن القوم بعثمان ان يظن بعثمان
مودة كافر او منافق على ذلك النحو من المبالغة مع انه نهي عنه بحجة القرآن على رغم الاقوام ما وقع في نص القرآن من النهي عن مودة الكفار بقوله
تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم وايضا روي
في المشكوة في المتفق عليه انه ص امر في مرض موته باخراج المشركين عن جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف
جاز له ادخاله في المدينة بعد النبي ص وورود ذلك الامر في حق المشركين اللهم الا ان يدعي كون بان ذلك الدعاء كان في ايام كفره وانه تم
فقد روى اليافعي الشافعي في ضمن ترجمة النسائي الحديث المشهور ان معوية قد ابتلي بدعاء النبي ص بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فانه لعنه الله
يحاله معوية حيث اشتق اسمه من عوى الكلب وبالجملة انه لم يجعل الله تعالى دعاء النبي ص في معوية رحمة كما ذكره الناصب فدل على انه كان كافرا
او منافقا كما ذكره المص وما ذكره من انه كيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل آه فمعارض بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي الى معوية
بمجرد انه رآه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي ص ان ينال معوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد
قول ابن عباس انه يأكل الطعام واما ما ذكره من انه ص دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فعلى تقدير صحته ووقوعه فقد وقع بما
صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري بانها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وترب جبينه
قال ابن حجر ظاهرهما الدعاء عليه بالعقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال حلقى مقصورا اصله ان المرأة كانت
اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس ان لفظ عقرى لغة قريش والظاهر
انها من العقر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب لم يتعرض لقول المصنف ومنها انه خاصم عليا عليه السلام الى آخر بل لم
يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن نذكره حفظا لنظام الكتاب فهو الصواب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة
من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف قلت قد كان من امر الناس ما ترين
فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس
خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية
فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ادعى تكذيب عمر بن الخطاب في احداثه الخلافة باطلا وان كان باطلا كيف يجوز تقدمه على عوام
المسلمين ومنها ان النبي ص كان يلعنه دائما ويقول الطليق ابن الطليق اللعين ابن اللعين وقال اذا رأيتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من
المؤلفة قلوبهم ولم يزل مشركا مدة كون النبي ص مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله ص ويكتب الى
ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبأت الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في
شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي ص المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله ص لانه كان قد هدر دمه فهرب الى
مكة فلما لم يجد له مأوى صار الى النبي ص مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته ص بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع الى رسول
الله ص فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر ليكتب له الرسائل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر ان معوية كان يدعي
انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في حيوته وايام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقاتل جيوش
المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته وشناعته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء
يدعي كل ما يكون خطاء ولا امامة له على المسلمين ولا شرائط في امامته صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيف كما قال رسول الله ص الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان معوية ادعى
احقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان ممن ثبت امامته عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على علي ع ذلك اصلا بل كان يعترف بفضله
نفسه ويحتال فيما ادعاه من الحرب والقتال بانه يطلب بدم عثمان بن عفان تزييفا لعوامه كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه يلزم مما ذكره
ههنا واعترف به الناصب من وقوع الاسلام من معوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي ص ولا مهاجرا ويوضحه ما رواه ابن بابويه ره في كتاب
عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الطالقاني قال حدثني ابي قال حلف رجل في خراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله
في ايام الرضا فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وانفذوها اليه وقالوا من اين قلت يا ابن رسول الله
انها لم تطلق فوقع ع في رقعتهم قلت هذا من روايتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله ص قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي
خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له فرجعوا الى قوله ع **قال المص** رفع الله درجته ومنها ما رواه عبد الله بن عمر قال
اتيت النبي ص فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فلا يحكم بانه مات على

الكفر وربما اراد انه نزل منبر رسول الله في اخذ الخلافة عنوة وفي التوعل في البغي وطلب شي لا حق له فيه انتهى **واقول** ان السنة فلعلها يعني الطريقة كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المراد منه المستحب ولا وجه لحملها هيهنا على الثاني لانه للنافلة مما ابشر اليه جمهور الناس الا من وفقه الله من الانبيا والاوليا وسوق الحديث هو الحكم بان كل من يموت على غير ذلك والنهي منه فتعين ان يكون المراد منه الطريقة ولا شك ان من مات على غير طريقة النبي يكون كافرا واراده من الطريقة خصوصها لا منافية تخصيصه للعموم تحكم محض فقوله يموت على غير سنتي نظير قوله يموت ميتة جاهلية ولا يفهم من شي منهما في عرفنا اهل اللسان الا الموت على الكفر والتاويل بارد **قال** رفع الله درجته ومنها ان النبي كان ذات يوم يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله لعن الله القائد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاستاه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبوة وانه تولد بعد عهد بن ابي سفيان وهو مات في طاعون عمواس زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى **واقول** الظاهر مما اشتهر من ان مما غضبته بنو امية اللعنة مع الحسين عليه السلام لاجل امرأة كان يريد ان يتزوجها يزيد فسبقه الحسين انه عليه اللعنة كان من اقرانه ثم تسمية اللعين في تمامه باسم غير مستبعد فان بعض الناس يسمي ولده في زمان جونه باسم وربما كان لبعض الناس الماس من اولاده غرضي وضع اسمه على بعض من اولاد اخوانه ابقا الذكر بينهم فلعل من احدهم ذلك في ايام جونه وحيث لم نسمع من بني ابي سفيان وجود عقب يحتمل ان يكون تسمية ابن اخيه في جونه باسمه من هذا القبيل ولو سلم تعدد كله فهذه الرواية مذكورة في كتاب ربيع الابرار للزمخشري ويكفي حجيته في امثاله لاحتجاج المص كما مر مرارا وان لم يكن معتقد تصحيحه ثم اقول لو ثبت ان يزيد بن معوية عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه فبدله بابنه لشبهها بيزيد الاخ عند الناس والله تعالى اعلم **قال** المص رفع الله درجته ومنها انه سب امير المؤمنين مع الايات التي نزلت في تعظيمه وامر رسول الله النبي بالاستغاثة على الدعا يوم المباهلة ومواخاة النبي واستمر سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي شعرا

اعلى المنابر تعلنون بسبه ☆ وبسيفه نصبت لكم اعوادها

انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين نعوذ بالله من هذا فلم يثبت عند ارباب الثقة وبالغ العلماء في انكاره وقد صرح حتى ان المغاربة وضعوا كتبا ورسائل وبالغوا فيه كمال المبالغة وانا اقول شعرا

من لم يكن فاركا ولا علي عليا لسبك عوه مؤمنا وذكيا ☆ كيف يا بنا الانام يذكر سبا للذي كان للنبي وصيا ليس فوقي لفاضل النسب الا العن الله من يسب عليا

واقول فيه ان اهل العراق اعلم بما جرى في ديارهم وجوارهم من المغاربة فلا يعارض رواياتهم روايات اهل العراق وما والاها **قال** المص رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا الحسن وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين ونهب نسائه وهكذا لكعبة وطيف لمدينة ولغافم وكسر ابوه ثنية النبي واكلت امه هند كبد حمزة فما ادري كيف يعقل الذي في دمه خالطت به هذه الرذايل مبا بعته انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من صح مبايعة معاوية ومن يجعلها اماما حتى يشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك لكن علينا ان نذب عنه انتهى **واقول** قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر ان الواضي بامامة معوية ومتابعتهم جمهور اهل السنة وان انكار الناصبي ههنا انما هو لبعض ما ذكرناه من المصالح وقد صرح بذلك الغزالي في الاصل العاشر في بحث الامامة من كتابه المؤسوم المشهور بقواعد العقايد فتدبر **قال** المص رفع الله درجته ومنها انه نزل في حقه وحق اصحابه الشجرة الملعونة في القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذه الاية اختلف في شان نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله راى في الرؤيا ان ولد مروان كان ينزون على منبره ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزل في معوية انتهى **واقول** المروي في تفسير فخر الدين الرازي من اهل السنة وفي تفسير النيشابوري بعده احد روسائهم عن ابن عباس ان الشجرة الملعونة بنو امية وهو يشمل معوية وابنه واصوله وفروعه فكفى بذلك حجة للمص على ان ما ذكره الناصبي ان المراد اولاد مروان وان كان فخروج معوية لكن يضره في دخول عمر بن عبد العزيز وتكفير الناصبي فاويله واثنا عشر خليفة من قريش ان من جملتهم عمر بن عبد العزيز فتدبر **قال** المص رفع الله درجته ومنها ان الحافظ اباسعيد اسمعيل على السمان الحنفي ذكر في كتاب مثالب بني امية والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد الهمداني في كتاب بهجة المستفيد ان مسافر بن عمرو بن هند وطلب منها ابو هند اباسفيان وعده بمال كثير وزوجه ابنته هند فوضعت بعد ثلثة اشهر معوية ثم ورد ابوسفيان على عمرو بن هند امير العرب مسافر عن حال هند فقال انه تزوجها فمرض مسافر ومات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لو قدرنا تفصيل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمد من اهل التواريخ فهذه الحكايات والمثالب لا شك انه اولى والنسب نقالا للاسلام انتهى **واقول** قد تقرر في الاصول ان الجرح مقدم على التعديل واثبات صحة الاعتماد على من حكم انهم الناصبون عندهم اصعب من خرط القتاد **قال** المص رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب كتاب الهاوية فيه ان معاوية قتل اربعين الفا من المهاجرين والانصار واولادهم وقد قال النبي من اعان على قتل امرء مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيمة مكتوبا على جبهته آيس من رحمة الله وفيه عن ابن مسعود لكل شي آفة وآفة هذا الدين بنو امية والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى وانه يجب طاعته على جميع الخلق وقد نقل الجمهور اضعاف ما قلناه وقد كان ظلم معوية معروفا عند كل احد حتى النساء وروى الجمهور ان اروى بنت الحرث بن عبد المطلب دخلت على معوية في خلافته بالشام وهي يومئذ عجوز كبيرة فلما راها قال مرحبا بك يا خالة فقالت كيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واسات لابن عمك الصحبة وتسميت بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء كان منك ولا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد فاتعس الله منكم الجدود واضرع منكم الخدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا ونبينا هو المنصور على كل من ناواه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذا الدين بلاء عن اهله عنا وقد راجعت فقبض الله تعالى نبيه مغفورا ذنبه مرفوعا

من قريش بها عند الله مرضيا فوثب علينا بعد نبيه تيم وعدي وبنو امية فانشأ يشكو بهم ويقصد بقصيدة حمزة بن عبد الله بن الزبير فقال اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصار سيدنا منكم بعد نبيها بمنزلة هارون من موسى حيث يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني تلك نعم بعد رسول الله شملا ولم نسهل بعد وغايتنا الجنة وغايتكم النار فقال لها عمرو بن العاص ايتها العجوز الضالة اقصدي من قولك وغضي من طرفك قالت من انت لا ام لك قال عمرو بن العاص قالت يا ابن اللخناء النابغة اربع على ظلعك واعن بشأن نفسك فوالله ما انت من قريش في اللباب من حسبها ولا الصحيح من نسبها ولقد ادعاك خمسة من قريش كلهم يزعم انه ابوك ولقد رأيت امك ايام منى بمكة تكسب الخطيئة وتزن لدراهم من كل عبد عاهر فاتم بهم فانك بهم الحق وهم بك اشبه منك بمن ينسبونك اليه والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى وفيما ذكرناه كفاية والله اعلم انتهى قال الناصب خفضه الله قول قد ذكرنا ان هذه الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان ذكرها اراذل الرواة والتواريخ لما انها متضمنة لنشر الفواحش وعظام هذه الجماعة ومهرة ولم يتوله اثار ولم يكن حديث عن حقيقتهم ولا امانتهم حتى يكون منقولا من اهل الدين ولينصف المنصفون ان نشر الفواحش والاقدام بروايتها اليق بعد الدهور اثارهم وتسفي الرياح على الكادر اثارهم واقول قد بينا مرارا ان الاثم لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما ذكره ههنا عن اروى بنت الحارث فقد رواها ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره الناصب من المواعظ البارده والنصائح الغير الوارده انما نشأ عن عجزه من الجواب والا ففي نشر فضائح الفساق والكشف عن فضائح اهل النفاق استيصال لاهل الارتياب وردع لهم عن متابعة هؤلاء الاذناب ويتوقع في ذلك نيل الثواب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن من المتفق عليه قال سمعت رسول الله يقول انا فرطكم على الحوض ومن ورد شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول

على النمط المذكور

فقلت نعم قال وانا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شرع من ههنا في مطاعن الصحابة ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شيئا من مناقب الصحابة ثم نقول مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث

فبغضي ابغضهم

المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح عن ابي بردة قال رفع بعض النبي راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع راسه الى السماء فقال النجوم امنة السماء فاذا ذهبت النجوم اتى السماء ما توعد وانا امنة لاصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون ومنها عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي قال لا تمس النار مسلما رآني ورأى من رآني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه وعن انس قال قال رسول الله مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا الباب كثيرة لا تحصى ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله ثم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبرائتهم عما نسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نذكر كل طاعن بهذا الرجل الضال ونجيبهم على ما اعتقدنا انشأ الله فنقول ما رواه من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لا تدري ما احدثوا بعدك فيتفق العلماء ان هذا في اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله وهم كانوا من اصحابه حتى ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الاحاديث والاخبار التي يسند كرها بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شأن جميع الصحابة بالاجماع لان منهم من لم يتغير ولم يبدل بعده بالاتفاق فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان دل على من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد فليس في الاصحاب الامر بدل بعض التبديل ويرجع الى عبدالله الا كونه على ان لا يشهد لحد الا انفرعه وبذي كل عصر من الاعصار وهذا ليس في ماذكره رسول الله من كثرة امته يوم القيمة ولتبياهم الامم كما ورد في صحاح الاحاديث وان اريد التبديل الى حد الكفر فهو عين المدعى وازم من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله في هذا الباب وارده في شان اهل الردة كما قاله العلماء انتهى واقول لا يخفى ان ذكر الصاحب لما فصله من الاخبار اذ ليس المراد منها جميع الصحابة كما سنبينه ولا يدل على بعض منهم بلا دلالة لانه يدل على حصول بعض الصحابة الذي وقع النزاع فيهم على التعيين بعد ورود لانه يعبد بها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي ما يناسبها لا الخطأ ما صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم عنه كما يدل عليه ذكر المصنف بها من حديث الحوض وما يستفله عن البخاري وعبره ان الشيعة انما يطعن في بعضهم من جهة ما صدر عنهم من المخالفة دينا لا لوقوع بعض الاعمال الحسنة بينا مثلا رضا الله تعالى عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي على الموت تعاهدهم لذلك فاخلفوا بذلك ونكثوا العهد انهم الصادقون كما في قوله تعالى فمن نكث فانما ينكث على نفسه الاية وبالجملة رضا الله تعالى عن حال فعل خاص لا يستلزم رضاه عن فاعله دائما كما زعمه الناصب وصحة اطلاق الاية الاولى على جمع منهم لا لانه كونه لبيان المهاجرين الاولين كما زعمه الناصب بل المهاجرون الاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله في حين كان بمكة حين هاجر بعض الصحابة مع رسول الله في شعب عبد المطلب بعد سنين والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الوقت فكيف يدعي بالباطل انهما من المهاجرين الاولين

وقوله بل ما ذكرنا من الرد المخصوص في تلك الايات ما رواه ابو نعيم عن ابن عباس في تفسير الاية انه قال السبق يوشع بن نون الى موسى وسبق صاحب يس الى عيسى وسبق علي
ابن ابي طالب الى محمد واما الاحاديث فلا فايدة في نقلها سوى تكثير السواد وتضييع المداد اذ كلها موضوعة عند الشيعة الا اذا وافق شيئا من الاحاديث المذكورة في كتب
الشيعة وهذا الخبر يحقق فيما ذكره الناصبية على ان الحديث الاول مما ذكره ورواه له بعض اصحابنا مروي عنهم ومخالف لحقايق النظر خارج عن اصل الحكمة
وذلك لانه لو كان خيرتهم وفضلهم من جهة تقدم خلقهم في الازمنة المتقدمة لما بعدها فقد جعلوا ان امة محمد النبي افضل من الامم التي مضت قبلها وان محمدا النبي
افضل من الانبياء الذين تقدموا وافضل عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة ان يكون كل امة افضل من التي بعدها فلما اوجبوا اخر الامم افضل ممن تقدمهم
كان لا يغلط هذا الخبر في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذه الامة بل يجب في النظر والتمييز وما يلزم من احوال ما نقل الينا من سيرة من تقدم
عصرنا هذا ان يكون من تاخر افضل عن تقدم منهم وذلك انا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث ممن كان في عصر
الفراعنة والطواغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون امير المؤمنين ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم من فقهاءهم وحكامهم
الى غير ذلك منهم فهم على ذلك متبعون وبافعالهم مقتدون واما منهم فانكروهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من حمل سلاح الى الحاكم الى الخطيب الجائر
الى غير ذلك من صنوف الاثم واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم لمن فعله
والتبري عن كثير منه لا من نظيره في مذهبهم فيجب ان يكونوا في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فان قالوا ان اهل عصر الرسول
لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكل سبيل من شاهدهم من بعد الرسول من لنا بعين نقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومنهم قيل لهم النبي
كل من تقدم خلقه في ذلك العصر فهو فضل الله تعالى فلا حمد للمتقدم في تقدم خلقه ولا صنع له في ذلك ولا فعل يحمد عليه لانه تم منه فلا بد من نعم فيقال لهم
افتقولون ان الله تعالى يحمد العباد على افعاله ويذمهم عليها فان قالوا نعم فقد دلوا على جهلهم كل ذي فهم وكفى بالجهل لصاحبه خزيا وان قالوا لا قيل لهم فاذا كان
كان وجب في حق النظر ان يكون من شاهد الرسول والدلائل من العلامات والمعجزات وظهر له البرهان واسفر له الهدى بقول يشهد فيه القرآن لا عذر له في
عن حق ولا دخول في باطل فان المحجوج بذلك الزم وعليه اوجب وكان من اشكل عليه منهم شيء في نفسه وتحقق حقه في كتاب الله وسنته يرجع في ذلك الى الرسول
فانه يبين له الحق منه اليقين ويرفع عنه الشك لو نزع فمن صد منهم بعد هذا الحال الى الخلاف لوجب كان حقيقا على الله ان لا يقبل له عذرا ولا يقيل
له عثرة واما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلفت فيه الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الاراء وتباينت الاهواء وضلت المعاني وتقصت البصائر وعدمت
المشفقات فلبس من خرج البر مع اهل الغفلة من صفته تحقيق الاشياء صفة الرسول فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيها اخذهم مقبول وغيرهم
مغفورة بل القول لو اجتاز من يرتكب من اهل هذا العصر ما ذنب حد ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا وفلان من استبصر في هذا العصر في دينه
نفسه لمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك ما يحاربه بتوفيق الله فيما سعى له من الطلب افضل من عشرة مستبصرين كانوا في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا واذا كان
الحال على ما وصفت فيجب ان يكون مستبصرنا افضل من مستبصرهم اذ كان البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد ازاح عللهم بقرعه لاسماعهم صباحا ومساء
اتيانا باتصالهم من غير تكلف منهم في طلبه ذلك كله معدوم في عصرنا بل نشأ اهل الجهل ونشأ من وجوه الباطل ما يضل عن ذهن الحكيم وتلبيس فيه طالب العلم وبدن
عقولهم ويزول معه افهامهم حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل يقطع المسافة ويحول البلاد الناسخة بيد لله الوحيا ويخضع لكل صنا نوال اما ان يهمله
بلد البعيدة واما ان من الله عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد وعناء شديد ... المستبصر وخوف العاقبين من اظهارها لتلك الظالمين وكشفه للراغبين فاي ظلم
اري حق ابين من ظلم تفضيل اولئك عليه او تكبره ودونهم او كم بين من استبصر في دينه بصيرة نزول معه كل شك بيقين من نبا النبي المرسل وبرهان
الكتاب المنزل وبين من تبينه في دينه باخبار متشتتة وبل مختلفة وبناء غير ثابت وبعا غير كاف حتى يسعى ويطلب ويميز وينظر ويعنى ويحتبر ليله
وظماء نهاره ويتعب بدنه ويضاغر نفسه وبذلك قدر هل هذا الاجر من قبله وظلم ظاهر من موجبه حقيق على الله في تبجيل مستبصر اهل هذا العصر ولا
يبعد الله الا من ظلم وقال بما لا يعلم وان قالوا ان الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله عز وجل وصدق الله
الامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك ان السبق الاسبق في الحكمة ان يقع في الايمان الا بين اهل العصر الحاضرين المشاهدين الداعي لهم
الى السبق ومحل الحكمة وفي العدل ان يسابق الله بين قوم خلقهم ومكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لم يخلقهم هذا ظاهر الفساد وبعيد من التشابه الحال
فظلم المقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من اهل عصر الرسول ولم ان من سبق منهم الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن لحق
من بعده فلا ننكر هذا وندفعه ولكن ننكر قول من زعم ان الله سابق بين من خلق ومن لم يخلق فمن قال ان الصحابة قد سبقوا بالايمان ويريد بذلك التقدم
في عصرهم وتاخر عصرنا من عصرهم فيما قدم من خلقهم وتاخر من خلقنا فذلك الكلام صحيح وقول فصيح كما ان من تقدم ايضا من الامم والاعصار التي كانت
قبل الصحابة قد تقدم خلقهم عليهم وليس في ذلك فضل لهم على من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا بالايمان يعني السابق بيننا وبينهم الى الايمان وكان
لهم بسبقهم ذلك الفضل علينا لاجل تاخرنا عنهم كان ذلك قولا محالا لان تاخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله لا يثيبنا على فعاله ولو كان
لاهل عصر الصحابة علينا فضل في اعمالهم بتقدمهم علينا في الاعصار والخلق لوجب على هذه القضية ان يكون فيما تقدمهم من الامم السالفة افضل من بعدهم ممن تقدم عليهم
في الاعصار لما كانوا ممنوعين بذلك يوجب الفضل لامة محمد على من تقدمهم من الامم كان ايجابهم تفاضل وابطل هذه الامة على اخرها فاسد وهذا
نطلقه نحن ايضا في مذهبنا الا انا نقول ان اهل كل عصر يتفاضلون بينهم ومن سبق منهم الى الايمان فهو افضل ممن تاخر عنه ثم لحق بالسابق فيه من اهل عصره

ابن عباس
بالسابقون قيل
ثم السابقون الاول
المقربون على ابن ابي طالب
[illegible] ابن [illegible]
عن [illegible]
ابن [illegible]

بما يحوالهم
وعقلنا من [illegible]
افعالنا [illegible] مستبصر
اهل ذلك
العصر

كانوا
متقدمين على
الصحابة باعصارهم
سابقا من امر منهم
على موقع الصحابة

ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة فلا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفضل بين اهل كل عصر
بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان وندرة ان يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تاخر عنهم فهذا عمدة ما يتعلق به اهل السنة
والضلال مع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من ادلتنا واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها انه من البين ان ليس المراد من لفظ اصحابي
فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كالوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز
ان يكون المراد منهم اصحابه من اهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فانا نمنع ان احدا كان يسب اصحاب النبي ص في زمان حيوته واما بعد حيوته فانما
وقع السب من معوية وسائر اتباعه الملعونة لاهل بيت النبي ع ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي كما ايضا تقدم هذا الحديث
يوافق ما وقع صريحا في حق علي وفاطمة من ان بغضهم بغض النبي ص وايذائهما ايذاؤه وقد مر وكذا ما نقله ابي بردة يوافق ما نقله الناصب ايضا في شان اهل البيت
عن مسند احمد بن حنبل من قوله ع النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث
الذي رواه عن عبد الله بن عمر الخطاب بمكان انطباقه على اهل البيت ع فيحمل الجماعة المذكورة فيه عليهم ع ولعل الناصبة التابعين لسنة معوية الداخلين في
جماعته لما سموا انفسهم اهل السنة والجماعة ووجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر عددا واعظم سوادا يدعون ظهور ذلك في انفسهم ويبادرون
لذلك بما رووه من قوله ع عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا
اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جامعية وعددا وكيفا وحيث ارتد قوم موسى بقي هرون فيهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل
الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة واما ما ذكره
الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله ص لا يختلجه شك في عظم شانهم وبرائتهم
مما ينسب اليه المبطلون انتهى ففيه ان التامل في مجرد ما وقع عنهم من بعض الآثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شانهم
في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء المولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم
موسى في مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدري برائتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم
للعجل وقصدهم لقتل هرون ع وقد [illegible] النبي ع بانه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها الملا
ندبن مره عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث
الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي ص وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي ص وانهم كانوا اصحابه في حيوته ففيه ما نقلنا عن ابن حزم وغيره من
اصحاب الناصب المرتدين من ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حتى سماهم باهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون الردة على ابي بكر بارتكاب ما لا
يستحقه من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان اصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلب عليهم النفس الامارة حتى
غصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة احق بالامر من هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المريدين لامام حق مستحق لتقدم
العير مثقلهم عن نار السعير لا وفي الاولى كون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غيرهم الجليس وقد عرفت ان مراد النبي ص من قوله الائمة من قريش والاكثر
الاخرين من غيرهم الجليس وقد عرفت ان مراد النبي ص من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس رض عنه قال ان النبي ص قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال
فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم
وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وقع
التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله ص وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى واقول من المعلوم ان من قاتلهم
ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل
والله لو تكلموا بالشهادتين ولم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا فرقها
بنو حنيفة الى فقراء قومهم واوقفها اخرون الى تقرر امر الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم فاطلاق الردة
عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة التي هي من ضروريات الدين فلم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين
بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي ع الثابتة عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما ان تمام المتبادر من الاحداث في لا تدري ما
احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي ص واخذ ميراثه وهضم فدك اهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة ع لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن
ابي بكر وايضا قوله ص لم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوايف العرب الذين امتنعوا عن
الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثه وايضا قد اشترط في الصحابة خروجهم عن الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة عن كونهم صحابيا
لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصب والظاهر من اطلاق لفظ اصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عنده ص ومن لم يرتد
او تدارك [illegible] يخرج به من الصحابية بل لم تتخلل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي ص كما شرط بعضهم بل من اقام عنده سنة او سنتين

[illegible marginal note]

اطلاقه

ومن الغريب انه كلما شرطه بعض اخر وهذه الشرائط بما لا يتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان الفقهاء على ان من خرج مرتدا عن الدين فقد وقع
باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل خلافه وهذا قلنا والظاهر من اطلاقه ذلك انهم فان قلت قد علم من فحوى كلام المص وصريح كلام بعض علمائه مذهبه في
غير هذا الموضع اعتقاد ان الذين غصبوا الخلافة عن علي ع وخرجوا عليه بغوا كانوا في زمان النبي ص من المنافقين فلا وجه للاستدلال بالاحاديث المذكورة على
انهم ارتدوا بعد النبي ص اذ لا يغير الارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي ص مبنيا على انكارهم الاصل الخامس من اصول الامامة وهو امامة
علي ع ولم يظهر ذلك الانكار الا بعد النبي ص حكم بوقوع ارتدادهم بعده فانهم بعده ص غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين ع وخرجوا عليه ولم ينقادوا له
وجحدوا ما جاء النبي في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي حكم الله تع ورسوله في حقه وجعله قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به
الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطن من انه ص تلا عليهم ما نزل في حقه ع من الامامة واخذ البيعة والعهد منهم له واقره عليهم فسموه بامير المؤمنين ع
فيما بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به مراجل صدورهم وحقد قد اخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شرشر في سويداء افئدتهم وبغض قد تشبث بمرابع بواطنهم
وكانوا يترصدون الفرصة وذلك كما علم من قوله ص ضغائن في صدور قوم لا يبدو بها حتى يفقد وني فلما فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت طلائع
كدوراتهم على صفحات ظواهرهم وانت خبير بان تكليفه ص بهذا الامر كان في غير عرقا القربة حتى وصغرهم على طرف الثمام ولم يبح فيهم دسما كان اشق واشد عليه من
جهاد الكافرين بالسيف علما منه ص بصعوبة هذا الامر على القوم وان جزاؤه كان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روى في المشكوة من قوله ع ان
امرتم عليا ولا اريكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول اية الغدير واظهار النبي ص ورودها في شان خلافة حضرة
الامير اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعله تع بصعوبة هذا التكليف عليه ص بالغ في تبليغ خلافته
بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بذل فيه جده وجهده
وقاسى فيه كده وكده من تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه ص عليهم وحذره من تبليغه هذا الحكم شجعه على الاقدام على هذا الامر المسلم والشان المدهم
بقوله والله يعصمك من الناس **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايض في الحديث الحادي والثلثون بعد المائة من المتفق عليه من مسند
انس بن مالك قال النبي ص ان ليردن على الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الى رؤسهم اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي اصحابي فليقالن لي انك
لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايض في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال قال النبي ص بينا
انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى
ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم
الا مثل همل النعم وروى نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق ام سلمة رض في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين في مسند ... ومن عدة طرق
وفي الجمع بين الصحيحين ايض في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ص انا فرطكم على الحوض وليرفعن الى رجال منكم حتى اذا اهويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني
فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروى نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليمان في الحديث السابع من المتفق عليه وفي الجمع بين الصحيحين
للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل على ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف
من امر امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك
بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وهذه الصلوة قد ضيعت وفي حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على
عهد رسول الله ص قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر ان النبي ص قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك
جبرية ثم ملك عض يستحل فيه الحر والحرة وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد ثلثمائة من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي ص قال مثلي كمثل رجل استوقد
نارا فلما اضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدواب التي في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيتقحمن فيها قال وذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلموا
عن النار فيغلبوني فيتقحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله ص قال وانما اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع
عليهم السيف لا يرفع عنهم الى يوم القيمة فلا يقوم الساعة حتى يلحق قبائل من امتي بالمشركين وحتى يعبد الفئام من امتي الاوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث التاسع
والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله ص لا يقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ القرون بشرا بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله
كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص لتتبعن
سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله ص اليهود والنصارى قال فمن لنا وروى البغوي في كتاب المصابيح في
حديث طويل في صفة الحوض قال قال رسول الله ص انا فرطكم على الحوض من مر على شرب ومن شرب لم يظما ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني
وبينهم فاقول انهم مني فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من الاحاديث
بعضه يدل على ان الامة بعد رسول الله ص يبدلون سنته وبعضه يدل على ان امراء السوء في الامة يعملون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه
على الصحابة وهي مدعى الطعن وما ذكر من اسم الاصحاب فلعله كان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله ص **واقول** تدبر ان الاحاديث التي ذكرها فيها اسم الاصحاب
كما يحتمل الحمل على مانعي الزكوة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة بل قد ذكرنا سابقا مرجحات ظاهرة للحمل على الاول ويستفاد من قوله ص سحقا سحقا لمن غير بعدي في حديث

البغوي

البغوي انه عني بهم الناصبين لخلافة النبي ص وميراثه ولا كلامين لمال الفدك ظلما وجورا على فاطمة واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم يكونوا مقاتلين هم على
ودفعوها الى الفقراء كما روي هذا امر جاهر واما الحديث الذي فيه ترك الامراء التسوية في الامة فهل يشمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص تحكم فيشمل الصحابة من القائمين
للخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قيل ان قتل الحسين من متفرعات غصب الخلافة عن اهل البيت ولو اغمضنا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الناكثين
والقاسطين من الصحابة وهل شيء اسوء من البغي الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنه في مانعي الزكوة من الاعراب وهل التخصيص بغير البغاة
من امراء السوء وجبر غير متابعة الهوى نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوي الفاجرة وسوء المكابرة **قال** المصنف رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز
وقوع اكبر الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين
وكانوا اكثر من عشرة الاف نفر فلم يتخلف منهم الا سبعة انفس علي بن ابيطالب والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد
وعبيدة بن ام ايمن وروي ايمن بن ام ايمن واسلم الباقون الى الاعداء للقتل ولم يخشوا النار ولا العار واثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا
من الله تعالى ولا من نبيهم وهو يشاهدهم عيانا انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول ذكر الله تعالى قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله ص ولوا
مدبرين وكان هذا قضاء الله تعالى في الحرب ليعلم ان رسول الله ص كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روي في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له
رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله ص ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا
ما يكادون يخطئون فاقبلوا هنالك الى رسول الله ص ورسول الله ص على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقوده فنزل واستنصر وقال انا النبي
لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمر البأس نتقي به وان الشجاع منا من يحاذي به يعني النبي ص ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة ولوا
حنين واما الباقون فقاموا وثبتوا الا ان البراء نفى الفرار قال لا والله وايضا اختلفوا في العدد الذي ثبتوا مع رسول الله ص فقيل كانوا ثلثمائة رجل وفيه خلاف
في ان ابا بكر وقف معه ولم يفارق رسول الله ص في موقف من المواقف ثم انا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزم مبرائتهم عن الفرار والانسان لا يخلو
من الذنوب وقد عفى الله عنهم على ما يقتضيه النص لانه قال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك
جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قيل المراد من المؤمنين الذين انزل الله سكينته عليهم هم الفارون والعجب ان الله
قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى واقول لا يخفى ان هذا الناصب الجاهل الذي نصب نفسه لنصرة الاباطيل قد خان في نقل
الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه كلام غيره ما حمله اليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا
بدل بقية بعض الكلمات بغيرها كما سنبينه وانما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية احتشاما في انه اذا راى الناظر الذي قد طالع الصحيح احيانا ان ذلك البعض من جملة
ما طرق سمعه ووجده مانوسا من تلك المطالعة يظن ان التتمة ايضا من ذلك فلا يرجع لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر ههنا جميع
ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين ويعده من زمرة الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن
كثير انا سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء رض وجاءه رجل فقال يا ابا عمارة اوليتم يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي ص انه لم يول ولكن عجل سرعان
القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث اخذ براس بغلة البيضاء يقول النبي ص انا لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة
عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع وليتم مع النبي يوم حنين فقال اما النبي ص فلا كانوا رماة فقال النبي ص انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن
بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن ابي اسحق سمع البراء وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله ص يوم حنين فقال لكن رسول الله ص لم يفر كانت هوازن رماة وانا
لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنائم فاستقبلنا بالسهام ولقد رايت النبي ص على بغلته البيضاء وان ابا سفيان اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب
انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل وزهير نزل النبي عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الخائن اللعين قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه ليخص الفرار بالشبان
فيجعل شيخه ابا بكر خارجا عن عار الفرار وعليا داخلا في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد تخصيص الشبان والسرعان
بذلك بل المراد ان اقدام السرعان والشبان وسبقهم الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم واوجب انكسار الباقي وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة و
السير المعتمدة ثم زاد عدم كثرة السلاح ليكون عذرا اخر للقوم في فرارهم مضافا الى ما ذكره من ان الفرار كان قضاء الله تعالى وليعفو الله عنهم بعد
ذلك ضرورة انه اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفوه تعالى عنهم معنى ثم زاد في وصف الرماة بانه لا يكاد يسقط لهم سهم وانهم ما كادوا يخطؤن
تكميلا لعذر القوم والرد على الله في ذلك العفو واما ما نسبه الى البراء من قوله كنا اذا احمر البأس نتقي به فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي ع
في باب شجاعة النبي ص من كتاب الشفاء قال قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا حمي البأس ويروى اشتد البأس واحمرت الحدق اتقينا برسول الله ص فما يكون
احد اقرب الى العدو منه ولقد رايتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي ص وهو اقربنا الى العدو وكان من اشد الناس يومئذ باسا انتهى وقد اضافه الخائن الى ما
رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وسائر القوم كانوا في ذلك اليوم اتقوا برسول الله ولم ينفصلوا عنه ولم يفروا
ولعمري انه لا يقدم الى مثل الخيانة والتخليط الا من حرم التوفيق واتخذ الشيطان خميرا يبقى ما هذه التخاليط الناشئة عن متابعة الهوى والاكاذيب المنادية
للتجاسر والسفه والسوء ومن بلغ الى هذه المرتبة من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفى خصمه مؤنته واضاع بيده صولته ودعوته ولم يكن لنا حاجة
بعد ظهور التخليط والتلبيس عن هذا الناصب الداخل في حزب ابليس مرارا ان نتتبع اعيانا في نقض هفواته وازالة كيد شبهاته لكن الشروع الزمنا

الامام وسيلة القاصرين وحيدا الاقدام والله الموفق لنيل المرام واما ما ذكره من ان قول ما ان الذين تبعوا مع رسول الله كانوا ثلثا عشر من جملة مهاجرين ايضا ولعله قصد ايهام دخول ابي بكر فيهم وامثال هذه التحولات انما يذهب على مثل الناصب الغبي فلا فايدة في ارتكابها عند مناظرة الخصم الذكي مما يكذب هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فانه غير تصريحا بانه لم يكن معه غير بني هاشم واما قوله انا لا ندعي عصمة الصحابة عن الذنوب الخ فهو عين مقصود المصنف من انهم كانوا مذنبين خاطئين غير صالحين لخلافة النبي ص وللرياسة العامة في امور الدين والدنيا واما قوله قيل المراد من المؤمنين الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون فيه عدم ظهور ارتباطه بالمقصود وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه انه كما قيل ذلك قيل ايضا ان المراد بهم الذين ثبتوا مع رسول الله ص حين وقع الهرب وقد صرح بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر احد القولين دون الاخر نحو تلبيس لا يخفى ان القول الثاني هو الظاهر فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبي ص حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه نسال الله تعالى انزال السكينة علينا اليوم عند الخوف في التقية ويوفقنا الامام هذا التاليف الايتان بالبقية واما ما تعجب من ان المص قدس سره قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن اعجب العجب لانه لا دلالة في ما نقله هذا المعجب المتعجب من قوله تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الاية على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على وقوعه بالنسبة الى جميعهم بل الى من يشاء منهم وهذا صادق بما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطنبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمل الناصب من الكذب والتمويه في الكلام وكان حقا علينا افضاحه لدى الخاص والعام **قال** المص رفع الله درجته وقال الله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما روى انهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة معرضين عن الحياء منه ومراقبة الله تعالى وكذا في اللهو فمن كان في زمانه ص مع هذه المثابة كيف يستبعد منه مخالفته بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول ذكروا في شان نزول الاية ان القوافل التي كانت تاتي بالطعام انقطعت عن المدينة وضاق امر الناس فجاء القافلة والنبي ص كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل تسارعوا اليه فقام الناس وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الاية في شان من يذهب ويترك رسول الله ص قائما وفي كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا لا يوجب ان يكفروا بعد رسول الله ص كما يدعيه هذا الرجل انتهى **واقول** فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بايام انقطاع الطعام بل لفظ التجارة في الاية الكريمة صريحة في خلافه فلان بيع الطعام لاجل القوة لا يسمى في العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام وضاق عليهم الامر في ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان الذم منه تعالى وجه واما ثانيا فلان الذين كانوا ينفضون الى القافلة يضربون الطبل لا اهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل الخ واما ثالثا فلان التخصيص بقيام الناس من دون اكابر الصحابة من خواص تصرفاته الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة بدل على جميع ما ذكرنا ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي ص اذا قبلت عير تحمل طعاما فالتفتوا اليها حتى ما بقي مع النبي ص الا اثنى عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة الخ وفي رواية اخرى ان النبي ص كان يخطب الخ وما قاله النيشابوري في تفسير الاية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي ص في بعض الاوقات سوى اثنى عشر رجلا ولا ريب ان اكابر اصحاب النبي ص لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله ص لكنه يصير علة مصححة مجوزة فيصير دافعا لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة عنهم بعده صلى الله عليه وآله وهذا مراد المص قدس سره لا ما فهمه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم وسوء ادبهم وعدم اعتنائهم بنبيهم وبسماع خطبته وصلوة الجمعة معه وخرجوا وهو يشاهدهم ويعلم بهم لاجل تفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا امره طلبا للملك والرياسة بعده فليعتبر الغافل فان في ذلك عبرة لاولي الابصار ولعمري ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه يعظهم ويخوفهم فسمعوا لهوا وطبلا لاستحيوا وهابوه ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن في خروجهم ترك واجب فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته وصلوة الجمعة مع الخروج وهو يشاهدهم وفي الصلوة لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف لان الفرار وان كان كبيرة لكن فيه بقاء نفس وما هذه فيه من قلة الحياء والجرأة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شانه في حيوة نبيه وهو يشاهده ميله بعده الى الملك والرياسة وارتكاب ما ثم لذلك فهذا وامثاله المذكورة في هذا الكتاب وغيره عذر للشيعة في سبهم بعض الصحابة الذين ثبت عندهم انهم فعلوا مثل ذلك لكن اهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لها يغمضون العين عنها ويتاولونها بما يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا ان ما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم والا فغايته الامر ان تكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عندكم لطلحة والزبير وعائشة الاجتهاد في الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو علي ع وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين وذهبتم الى ان كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مواخذين بل يثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا اضلاله لامور رووها من طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث افادهم علما يقينيا في جواز سبهم فهؤلاء غير ماثومين وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب انما هو دعاء والبادي تع ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم واظهر نظير في ذلك ان معوية وبني امية لعنوا عليا وسبوه ثمانين سنة على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندكم بل جازوا الاجر والثواب باجتهادهم فيه فلا لوم علينا في سب اعداءه الذين راينا منهم عداوته وجزءها من المطاعن بعضها في القران وبعضها في كتب اهل السنة منقولة صحيحة اما حقايق الامور فهي موكولة الى الله تعالى **قال** المص رفع الله درجته وقال الله تع

ومنهم من يلمزك في الصدقات فاتهموا رسول الله صلى الله عليه وآله وهم من صحابته قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق
عليه ان ناسا من الانصار قالوا يوم حنين حيث افاء الله على رسوله من اموال هوازن ما افاء وطفق رسول الله صلى الله عليه وآله يعطي رجالا من قريش المائة من الابل
فقالوا يغفر الله لرسوله صلى الله عليه وآله يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وفي الحميدي في هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن
ندعى ويعطى الغنائم غيرنا قال ابن شهاب فحدث ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فجمعهم في حديث ذكر انه فعل ذلك تالفا لاعطائهم ثم يقول في رواية الزهري عن انس
ان النبي صلى الله عليه وآله قال للانصار انكم ستجدون بعدي اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم نصبر انتهى **قال الناصب** حفظه الله
اقول اتفق المفسرون على ان قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزلت في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال يا رسول الله
اعدل فانك لا تعدل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال عمر يا رسول الله ائذن لي اضرب عنقه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله انه من ضئضئ
قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض ان الاية لم تنزل في الانصار نعم كان من شبان الانصار هذا القول فلما سأل
رسول الله صلى الله عليه وآله عنهم تابوا واستغفروا وقبل رسول الله صلى الله عليه وآله اعذارهم وامثال هذا يكون من اهل العسكر ومن الشبان ولم يقل احد من الحكماء وذوي الراي
شيئا مما ذكره واما قول انس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى **واقول** فيه ما فيه
اما اولا فلان نقل الناصب لشان نزول الاية وانه ذو الخويصرة ثم اظهاره ان الغرض من نزول الاية علم الى الانصار مما لا طائل تحته فان المصنف لم يقل ان الاية
نزلت في الانصار بل ذكر متصلا بنقل الاية مجمل شان النزول بقوله اتهموا رسول الله صلى الله عليه وآله وهم من صحابته ولا ريب في ان ذا الخويصرة كان من صحابته الذين نقل ما
يوافق مضمون الاية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الاية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى
الفاضل النيشابوري عن الكلبي انها نزلت في شان ابي الجواظ وقد قال النبي صلى الله عليه وآله فيه وفي اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم انتهى والاصل
حمل الاية على العموم ما لم يظهر مخصص قوي يصلح مخصصا لعموم الكتاب وايضا غرض المصنف طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبي صلى الله عليه وآله في الصدقات
ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسيرا للاية حتى يصير هذا طعنا عليهم بل يكفي في ذلك كونها مرويا عمن هو ثقة عند
الخصم فالنزاع في ان الاية لم يكن نازلا في شان الانصار بل في شان غيرهم لا يقدح في غرضه اصلا واما ثالثا فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار
المذكور في الحديث بشبانهم وتاويل قول انس فلم نصبر بانه لم يرد نفسه مع ساير الانصار بل اراد الشكاية عن بعض الانصار من التخصيصات والتاويلات
الباردة المادرة الفاردة عن الدليل التي لا يحل ارتكابها الا لمن كان مفوضا في وضع الدين موكلا على احكام القران المبين ولا ذنب على الناصب فان
هذا طريقة سلوكها موروثة له من اسلافه فانهم اذا راوا قد استدل الشيعة باية او حديث على مطلوبهم فهم مع انهم رووه ايضا قبلوا ذلك في كتبهم و
استعملوه في بعض مطالبهم يريدون يخرجونه تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بضعف الراوي الى غير ذلك كانهم لم يسمعوا
قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعا فلانه من اين علم هذا الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححا الى التاويل المذكور وكانه ظن ان الشكاية
عن الوقوع في الاثرة والاضطراب والقلق عندها ليس من امارات عدم الصبر بل علامته ذلك ان ينتحر الشخص بنفسه ويحرقها او يتقرب من الغرب الى
الشرق مثلا بحيث لم يصل خبره الى داره وحيث لم يقع عن الانصار شيء من هذه الثلاثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم **قال المصنف** رفع الله
درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عايشة عن قصة الافك قالت قام رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر فاستعذر من عبد الله بن ابي سلول قالت قال
رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان
يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ فقال اعذرك منه يا رسول الله صلى الله عليه وآله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا
فقبلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا
تقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن
المنافقين فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلى الله عليه وآله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يخفضهم حتى سكتوا وسكت فلينظر
العاقل من المقلدة في هذه الاحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الانصار وفضاحتهم ورداءة صحبتهم لنبيهم صلى الله عليه وآله في
حياته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف يحوجه الامر الى قطع الخطبة ومنعوه من الانتصاف من المنافق عبد الله بن ابي سلول فلم يتمكن من الانتصاف
عن رجل واحد حيث كان لهم غرض فاسد في منعه وما لقوه واختلفوا عليه ولم ينصره على الانتصاف فكيف يكون حال اهله بعده مع هؤلاء القوم انتهى **قال**
الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من مجادلة الانصار رضي الله عنهم فسببه انهم كانوا قومين قبل هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وكان بينهم جدال عظيم حتى انه وقع بينهم حروب
كثيرة في الجاهلية منها حرب بعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله صلى الله عليه وآله تركوا ما كانوا عليه من التنازع والجدال وتالفوا برسول الله صلى الله عليه وآله وقد كان يبدو
عنهم آثار اعمال الجاهلية للعصبية المكنونة في الضماير والبشر لا يخلو عن هذا لكن كانوا منقادين الى امر رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا الرجل المتعصب لا يذكر
محاسنهم ومساعيهم وما بذلوا في سبيل الله تعالى من الاموال والانفس وما اثنى الله تعالى عليهم في كتابه بل يذكر هفواتهم في الاوقات القليلة وما ذكره
لا يوجب ان يتركوا نصر رسول الله صلى الله عليه وآله بعده فانه مع ان النص يكون مفيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر **واقول** ما ذكره من سبب مجادلة الانصار امر معلوم

الاثرة بفتح الهمزة والثاء الاسم من آثر يؤثر ايثارا اذا اعطى اراد انه يستأثر عليكم فيفضل غيركم في نصيبه من الفيء [illegible] والاثرة الاسم من الاستيثار اي يستأثر عليكم بالفيء [illegible] عليكم منه [illegible] ١٢

اي لعن الكاذبون [illegible] ١٢ منه

كجادلة غيرهم من طوايف العرب معاداة بعضهم مع بعض فقد روى ابن حجر في صواعقه ان بنو تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا
نعلم فائدة لذلك في دفع كلام المص لان تلك الاحقاد والضغاين الجاهلية كانت مركوزة في قلوبهم حين الاسلام ايض ولم يقلع عنهم بالكلية وان غصب
الخلافة عن اهل بيت النبي ص واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تع لهم انما كان للاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهلهم و
اولادهم بالسيوف المرتضوية وغرض المص من ذلك دفع ما يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تع عن قلوبهم بقوله
ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تع نزع عن قلوب جميع قريش والانصار دون جماعة مخصوصين ممن خصهم
الله بمزيد الطافه لكذب ذلك بما صدر من اثار الغل عن قريش والانصار في زمان رسول الله ص وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم الى امر رسول الله ص
فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله ص من الانتقام عن الرجل الذي اتى بالافك حتى سكت عليه السلام على ان التسارع الى امره بعد التجادل و
التنازع في ايام حيوته لبعض الحياء ولطمع جاه لا يستدعي امتناع ظهور مثل ذلك واشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المص لم يذكر محاسنهم
ومساعيهم الخ فقد اشرنا الى جوابه سابقا بما حاصله انه لا يناسب عن المص ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بمحال غمي جله
بجنايته او بتقليده لاسلافه على حسن الظن بامثال هؤلاء المطعونين وان ذهب الحجة على عينه بانهم المذمومين الملعونين واما ما ذكره من ان مخالفتهم
للنبي ص في حيوته في امر مهم انه لا يوجب ان يتركوا نص رسول الله ص بعده فانه مع تقدير تسليم بعض مقدماته يقول ان المص قدس سره لا يدعي ايجاب
ترك النص بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع حيثما سجل عليه حاكم النقل وقوع واما قوله مع ان النص كان مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من
انهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه بدفن النبي ص فلم يفدهم ذلك فتذكر **قال المص** رفع الله درجته وروى
الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه ان النبي ص لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله
ابيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن القى سلاحه فهو امن ومن اغلق بابه فهو امن فقالت الانصار بعضهم لبعض
ان الرجل ادركته رغبة في قومه ورافة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رافة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ويحسن من
الانصار مثل هذا القول في حق النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة لولا ان قومك حديث عهد بالجاهلية وفي رواية حديث عهد
بالكفر وفي رواية حديث عهد بالشرك واخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا
شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابراهيم فانظر ايها المنصف كيف يروون في صحاح احاديثهم ان النبي ص كان يتقي قوم عائشة وهم من اعيان المهاجرين
والصحابة من سوء تواطئهم في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين قتلوا اباءهم واعمامهم واقاربهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة في قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا
الكفرة المتمردين وايض كانوا يخافون من ان يرغب رسول الله ص في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله ص وقال لهم المحيا محياكم والممات
مماتكم ثم ان الكريم من يعد هفواته واما ما ذكر من حديث عائشة فانه يدل على ان هذا الرجل العجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب
عائشة في الحديث ان قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من قومه والرجل
ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وانما كف رسول الله ص عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام
وكان مظنة الارتداد كما الف قلوبهم بنفل الغنائم والغرض انه لم يرد به قوم عائشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا ذلك اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد به ابا بكر
وطلحة كما لا يخفى انتهى **واقول** ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المبرود من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان ان اسخف و
اجتهد ما قدر ان يسخف من هذا وذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله ص الى قريش وحبهم لان يقتلوا
هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طايل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي ص بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل
في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر اتباعا لهم ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل
لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من يعد هفواته فمسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي ص فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله
منه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المص بحديث عائشة فهو ايض قعقعة لا طايل تحتها فان المص قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل اعتقد
ان المراد جمهور القريش كيف وهذا ادخل واتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكره غيره ايض اذل قوم من
قريش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من مجرد تيم وشيخهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك
فلو خص القوم بتيم لم يتم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تقييده النفي كون بني تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فانهم **قال** المص رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشه عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي ص قال اذا فتحت عليكم
خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله ص فقال رسول الله ص تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون
وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتجعلون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه ص لاصحابه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
هذا نصيحة وتنبيه وارشاد الى عدم التناقض والتحاسد والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شان رسول الله ص ان يذم اصحابه فقد نبه

لان كلام المص

في الصحاح ان عمر قال لرسول الله ص دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي بن سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه كان مشفقا
مرشدا لا معتقدا فما كان عيار المطهر انتهى واقول ما ذكره في تاويل كلام النبي ص اشبه شيء بالاباطيل من الملاحدة كما لا يخفى على العارف
باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة له على كفره ص عمر ثم من استحق الذم وانما منطوقه ومفهومه كفه عن قتل بعض المنافقين من اصحابه
مداراة عن تشنيع بعض اخرين منهم عليه واين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب بن حزن بن ابي وهب من
افراد البخاري ان سعيد بن المسيب حدث ان جده حزنا قدم على النبي ص فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال ما انا مغير اسما سمانيه
ابي وفي رواية قال لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي للنبي ص فيما لا يضره بل فيما ينفعه
فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله ص فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة حرام وفسق
اما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي ص قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا ترجعيه فقال اتامرني بهذا قال انما اشفع قال لا
حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب المخالفة قدحا وهذا لا يصير دليلا ثم ها نا على ان الصحابة تركوا المخالفة لرسول الله
وتركوا نصه بعده كما لا يخفى انتهى واقول كل من امن برسول الله ص عارفا بعلو شانه وسمو مكانه عند الله تعالى علم ان امتثال جميع امره واجب على امته ولو
لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي ص لما انتقم الله تعالى منه بوضع الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم
فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي ص اتامرني ثم اضراب النبي ص عن ذلك بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وانه لو امر النبي ص بذلك امتثل
بريرة وجوبا ولعله لما التمسوا منه ص شفاعته عن بريرة في ذلك علم ص انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك لم يامر به بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة لحال
الجانبين ولو سلم ان بريرة ايضا خالفت الامر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليها ايضا وح يكون التنوير المذكور زيادة نغمة في طنبور الطعن
لا دفعا له كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله ص قال والذي
نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها وامر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده
لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا ومرماتين حسنتين لشهد العشاء وهذا ذم من النبي ص لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلو عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين
لانه ص ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة كما هو دأب ارباب الاحتساب والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله
اعلم انتهى واقول بل ما روي عنه ص فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده انه هم واشرف
على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك وانه ص ما تاذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي
اشرف فيها على احراق بيوتهم الا بعد تكرر مراتب النصيحة والارشاد لما تقرر من وجوب التدرج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده
مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة التعليق بانه لو لم يصلوا لفعل
بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب المنكر راسه على الحجر قال المصنف رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان عن يزيد بن زيد قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله ص قاتلت معه فابليت
فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل ذلك لقد رايتنا مع رسول الله ص ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله ص الا رجل ياتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فسكتنا ولم يجبه احد ثم قال الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة
قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي ان اقوم فقال اذهب فاتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرايت
ابا سفيان يصلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله ص لا تذعرهم علي ولو رميته لاصبته فرجعت و
انا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته خبر القوم وفرغت قررت فالبسني رسول الله ص من فضل عباءة كانت عليه يصلي فيها فلم ازل نائما حتى
اصبحت قال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره ص والاعراض عن مطالبه وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تعالى وايثارهم الحيوة على لقاء
الله تعالى فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الانسان عند الشدائد البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق
مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشدائد وامثال
هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين بذلوا انفسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله ص والشيعة
ايضا يعدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدائد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض الانسان عند شدة الامر وهذا لا يصير دليلا على مخالفتهم
لنص رسول الله ص بعده فانه انتهى واقول نعم الانسان عند الشدائد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام الا لوفور ضعف الصحابة
بحيث لا يقدر احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم ص واي مخرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره ص لو كانوا
استوا بحق الايمان وادعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدائد الايام كما جعل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك
دل على ضعف ايمان الكل وتوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله ص ومن خواص اصحابه عند الشيعة ايضا

معتب

رو حيحة
الصلوة جماعة
الى رجال من قومه
اي اتيهم من خلفهم
المرتبين من ... الصلوة
... بكونه
... عن الصلوة
...
...

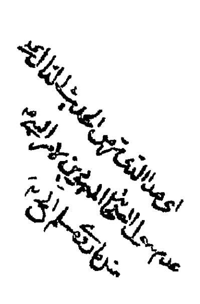
نسلم بل كان من خواص شيعة علي ع ايضا لكن نقل المصنف لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده بصحتها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما
للخصم العنيد كما مر غير بعيد قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله ص
خالد بن الوليد الى بني جذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبأنا صبأنا فجعل خالد يقتل ويأسر ودفع الى
كل واحد منا اسيره حتى اذا كان يوم امرنا خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على
رسول الله ص فذكرناه له فرفع يديه وقال اللهم اني ابرأ اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول منه واذا كان خالد
قد خالفه في سيرته وخانه في امره فكيف به وبمن بعده انتهى وقال الناصب خفضه الله قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا
فلما علم رسول الله ص حالهم وحكم باسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله ص لم ينهه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا
يوجب المخالفة اصلا كما لا يخفى انتهى واقول قد علم من كلام ابن عمر انه مع من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا
عليه خطأ ظنه في ذلك ومع هذا اصر على متابعة خطائه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا ذلك الهوى المشوم الذي
ظهر بطلانه ولا على مثل عبد الله عمر واتباعه اخوانه بمجرد ذكر تلك الواقعة على النبي ص واصحابه النبي ص وان لم ينهه بقوله لا يقتلهم لكن تلى عليه من نص
القران ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر وقال المصنف رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من عدة طرق ان رسول
الله ص بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا ع فقال له ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة واقرأه عليهم
قال فلحقته بالجحفة فاخذت الكتاب منه فرجع ابو بكر الى النبي ص فقال يا رسول الله نزل فيّ شيء قال لا لكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا
انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي ص
دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله ص العضباء فقام ابو بكر فزعا
وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله ص فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي ع ايام
التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان
ولا يدخل الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر رجع الى رسول الله ص فقال نزل فيّ شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني
غيري او رجل مني فمن لم يصلح لاداء آية يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق
الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى لو لم يرد اظهار فضيلة مولانا
امير المؤمنين ع وان ابا بكر لا ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على اعين الخلائق او كان يمنعه من الخروج في اول الحال بحيث
لا يعلم احد انحطاط مرتبته لكن لم يامره بالرد الا بعد توسطه في المسير اما لانه سبق في علمه تعالى تقصير اكثر الامة بعد النبي ص ففعل في هذه القضية
ما فعل ليكون حجة له تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى وقال خفضه الله تعالى قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبنا
فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله ص رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من نهاية جهله بالاخبار فان من المتواتر
كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر
ثم يترتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء ايستفاد من ارداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يتحقق
غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار وقد كان من دأب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او واحد من قومه
وهل في هذا مظنة ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابي بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الاعمال
لان ابا بكر كان امير الحاج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان ابا بكر خليفته وان عليا هو الوصي انتهى
واقول لا يخفى ان تكرار المصنف لهذه الرواية المشتملة على قضية البراءة في هذا المطلب من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فان الغرض
من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تفطنوا لما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسة فان
في هذا المطلب انما ذكر لاجل ذلك كما علم من عنوان هذا الكلام حقيقة وقد اشار المصنف الى ذلك في آخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تعالى تقصير الامة بعد النبي ص
فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر الفطن المنصف الى تصديقه فتذكر واما ما ذكره من ان المصنف رتب على القضية المذكورة
انه تعالى اوقع به اراد ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المصنف انما رتب على ذلك ارادة انه ينبغي ان يتابعه يعني ان يكون
علي متبوعا وابو بكر تابعا مطيعا له لا ان يبايعه من البيعة بمعنى اليد ولما اشتبه على الناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة لينسب الى المصنف ع الايراد ثم استبعاد فهم ذلك
من رواية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والانا وغير ذلك فيما سبق باوضح بيان وسيشير اليه المصنف فيما ذكره متصلا بهذا من تضمنه خبر في قوله
وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين آه وبينا بطلان ما ذكره من ان الارداف كان لمراعاة دأب العرب في نبذ العهود على غير متجه فتوجه
ان المتابعة لازمة فيما يخرج فيه المتابعة غاية الامر ان يكون فهم عدم ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا
الكلام فمدفوع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك بالجملة العكس والقلب مما يروج منهم لو صح انا

ان امير الحاج مشاركا في قراءة سورة البراءة وقد بينا سابقا انه كان معزولا من الله تعالى ورسوله عن الكل فالعكس لهذا الانعكاس الازدواج كتلبيه
تشويش بالتجانس على انه لا يشترط تقرير العكس مختل النظام كما لا يخفى على اولى الافهام قال المص رفع الله درجته وكذلك قضية خيبر انهم رووا في صحيح
نبا انهم ان النبي صلى الله عليه وآله اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين لانه قد ثبت بنص القرآن العزيز انه ما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون دفع الراية اليهما بقول الله تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهزيمتهما
ولا ارادة اظهار فضل علي لكان في ابتداء الامر وحين تسليم الراية اليهما ثم ان النبي صلى الله عليه وآله وصفه بما وصفه وهو يشعر باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف
يكون كذلك محبته الله تعالى يدل على ارادة لقائه وامير المؤمنين لم يقصد بذلك لقاء ربه تعالى فيكون محبا له انتهى قال الناصب خفضه الله
نقول اما قوله ان رسول الله صلى الله عليه وآله قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فهذا باطل لان النبي صلى الله عليه وآله لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلهم
انوا اصحابه واحبابه ذمهم وارادة حط منزلتهم من داب ارباب الغرض والتعصب حاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح
بعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين عليه السلام واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه
لا يتكلم بالباطل وبالامنية النفس ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل برايه الصائب فان كل ما عمل رسول الله صلى الله عليه وآله من تدابير امور الحرب لم يكن من قبل هواه ونفسه
بل برايه الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن اوامره فالظاهر انه عمل هذا براية الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالراي وان سلمنا انه من امر الله تعالى
لا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ورفع منزلة علي لا يستلزم حطهما وامثال هذه الاستدلال اذ من على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى واقول
ارادة دفع منزلة واحد لا ارادة حط منزلة الاخرين لبطل ولها رونق كثير في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع منزلة آدم
بتكليف الملائكة بسجوده وتعليمه الاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبئهم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم
لتصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا مستحط عن ذلك غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة
الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزم من القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما لا سترة والقول بان الله تعالى
لم يقصد هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة وليهم فريد الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الخارق
للعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مرتبتين النبي احدهما باحدهم والاخر باخر بحدهم واما ما ذكره من انه بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل
الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده آه ففيه اجمال ابهام فان ذلك انه كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوب
وان اراد انه لم يكن عالما بذلك فيرده قوله عند ارادة بعث الثالث لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن ابن علم ان من يعطيه الراية
لا يفر الا بالوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل استدلال المص بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اغمض فيه
بصره عن تتمة الاية وهو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى لظهور ان ما ذكره الناصب لا يمشي مع ملاحظة هذه التتمة التي هو العمدة في الاستدلال
لا يخفى واما ما ذكره بقوله ان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين آه فالظاهر انه تسليم حتى يصير منع لزوم ارادة الرفع في
غاية السقوط والانحطاط واما ما ذكره من ان رفع علي لا يستلزم حطهما فمردود بان رفع منزلة علي على الوجه الذي لزم المص يستلزم حطهما
الحطوط الى الدرك الاسفل منه فظهر انه دليل المص قوي يحصل منه مطلوبه ولا يعوقها الاوهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهوت
المقوت قال المص رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المؤمنين عليه السلام كان ينال من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس
المنابر وقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه وفرجه لو قص جناحه وقطع راسه لكان خيرا له انظروا فان
انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطائب ارومتي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا او
بحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا وان لم تفعلوا يهلككم الله بايدينا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تاخر عنها غرق الا وبنا تدرك ترة كل مؤمن
وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقكم وبنا فتح الله وبنا ختم ونقل الحسن عبد الله بن عبد بن سعيد العسكري من اهل السنة في كتاب معاني الاخبار
باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين عليه السلام فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا وطفقت ارتئي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها
الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى
بها الى فلان بعده ثم تمثل بقول الاعشى شعر شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر عقدها الاخر بعده فواعجبا بينا هو يستقيلها
في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا
مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني منهم فيالله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا
وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو

يضمون الابل بنيه الربيع الى ان انكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس الي كعرف الضبع قد انثالوا علي من كل
جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم فلما نهضت بالامر نكثت طائفة ومرقت اخرى وقسط آخرون كانهم لم
يسمعوا قول الله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم
حليت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تعالى على
العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة
عنز انتهى بحروفهم وهذا يدل بصريحه على تألم امير المؤمنين ع وتظلمه على هؤلاء الصحابة وان المستحق للخلافة هو وانهم منعوه منها ومن الممنوع ادعاء
الكذب فيه فقد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية وامر النبي ص بالاستعانة
به في دعاء المباهلة فوجب ان يكون محقا في اقواله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد
الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس لامثال هذه حجة في الصحة من اسناد او نقل من كتاب الثقات حتى يجعل دليلا وان فرضنا صحته فهو
خبر الآحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طائعا راغبا وناصحهم وشاورهم في الامور ووافقهم في التدابير وان سلمنا انه كان
مكرها الا انه كان يرى نفسه افضل من غيره وامامة المفضول عندنا جائز فكان كراهته للبيعة لا انه يراهم غير مستاهلين للخلافة وخلافة المفضول
عندنا جائز ولهذا بايعهم ولما رأى معوية غير اهل للخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى **واقول** هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي
بل تولد ابيه جماعة من ثقاة علماء الجمهور منهم من ذكره المص وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوائل
ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه فالمناقشة في صحتها مكابرة
باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طائعا راغبا آه ففيه ما مر من انه ع احتج على القوم في ذلك و
تخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما ماتت فاطمة ع وتولت عنه وجوه الناس بالكلية التجأ الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخاري
فتذكروا الفصل الاتي بلا فصل صريح ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق
اليد انما هذا انما جعله القوم من اماراتها فلا يدل بيعة امير المؤمنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة واما مناصحته لهم ومشاورتهم
التدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكام بقدر الامكان
واما ما ذكره من ان امامة المفضول جائز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما رأى معوية غير اهل للخلافة حاربه
ومنعه من الخلافة فنقول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه لما رآه غير اهل للخلافة حاربه بل لما سمع معوية انه ع عزله عن حكومة الشام
احتال على الخروج عليه ع باظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في موضعه على ان عجزه ع في زمان الثلثة لهجوم قريش واجماعهم على خذلانه و
قد ثبت بعد هؤلاء باجماع المهاجرين والانصار عليه في زمان بغي معوية ظاهر فلا وجه لقياس احدهما بالآخر **قال المص** رفع الله درجته وروى
انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير فخرج مرتديا ثم نادى بالصلوة جامعة فلما اجتمع اصحابه قام خطيبا
فحمد الله تع واثنى عليه ثم قال يا معاشر الناس بلغني ان قوما قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعائشة فقال ان لي
في سبعة من انبياء اسوة فاولهم نوح ع قال الله تع مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك
فعلي اعذر والثاني ابرهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم
وان قلتم انه رأى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر وابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن لهم قوة فاعتزلهم فالوصي
اعذر ويوسف ع اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعي لما يسخط الله تع فاختار السجن فالوصي اعذر وموسى بن عمران
اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر وهرون ع اذ قال يا ابن ام
ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين فان قلتم انهم استضعفوه واشرفوا على قتله
فالوصي اعذر ومحمد ص لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف خافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصي اعذر
فقال الناس جميعا صدق امير المؤمنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للنقل
لان امير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة في علو منصبها في بيته وانهم يدعون ان فاطمة ع
مغضبة على ابي بكر فلم لم تأمره بالخروج عليه ونسبا عدة الانصار الذين نازعوا ابا بكر في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول
بان امير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك في ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون في الملك
حاشاهم عن ذلك انتهى **واقول** الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج منه مستقيما ويدخل في عينيه والا فالعلامة المعنوية
في ذلك ظاهرة واما ما ذكره من انه ع لم يكن عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاحتمال لان من جملة قواد
بني عبد مناف ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وهم كانوا مع ابي بكر وعمر كما لا يخفى فبقي مع علي ع بنو هاشم

لقصر قوادمهم بعد النبي (ص) في عباس وعقيل عدم تصلبهما في امر الدين وقصر همتهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين (ع)
لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافيين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة (ع) مع علو منصبها
كانت في بيتها فغيبها ان علو منصب فاطمة (ع) انما كان بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والجند والخدم
انها عليها السلام لم تستحل ما فعلته عائشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها لعلي (ع) بالخروج انما يفيد لو وجد
على ذلك اعوانا واذا رأت ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي (ع) واستضعفوه واتفقوا لضغاين كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم تجد
لامرها علي (ع) بالخروج وجها واما الانصار فقد مر انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس
الخزرج الى ابي بكر رغما وقهرا ببيعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي (ع) ولهذا هرب سعد بعد ذلك
الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلب الثاني واوقعوا في الافواه انه قد قتله الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان اضعف منه فسلم امكان استضعافه
من سائر احاد قريش لكن قد مر مرارا ان جمهور قريش اتفقوا على تقويته بضغائنهم مع علي (ع) ودفعا لنبوته اتفاقهم على الباطل بحيث لم يفقد واحد من علمائهم وصناديدهم
فتأمل قال المصنف رفع الله درجته روى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال رسول الله (ص) لعلي بن ابي طالب (ع) ان الامة ستغدر بك بعدي
ومن كتاب المناقب لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي (ص) وعلي في حيطان المدينة فمررنا بحديقة فقلت ما احسن
هذه يا رسول الله (ص) فقال لحديقتك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي (ع) ما احسن هذه يا رسول الله (ص) قال حتى مررنا بالسبع حدايق فقال رسول الله
حدايقك في الجنة احسن منها ثم ضرب بيده على رأسه ولحيته وبكى حتى علا بكاؤه وقال علي (ع) ما يبكيك يا رسول الله (ص) قال ضغاين في صدور قوم لا يبدونها
لك حتى يفقدوني فاذا كان علماؤهم قد رووا مثل هذه الرواية لم يخل اما ان يصدقوا فيجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من
رواياتهم البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما روي عن ابن المغازلي ان الامة يغدرون بعلي (ع) فان هذا ظاهر وقد غدره الناكثون
والقاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما روي ان الضغاين كانت في صدور اقوام منه فهذا ايضا ظاهر لانه روي انه لم يكن بطن
من بطون قريش الا وكان لهم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغاين كان في صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام امر الخلفاء منتظما واظهروه بعد
انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم يروون هذا فهو لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن يذكر عنهم المناكير والشواذ واما ما ذكره
ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى فيه ارتياب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب لكن لا رواية انتهى واقول فيه نظر
اما اولا فلان ما ذكره في تأويل الغدر الذي اخبر به النبي (ص) مدخول بان حرف السين في قوله (ص) سيغدر بك يدل على الاستقبال القريب وغدر الناكثين و
القاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يحسن الحمل عليه ولو اراد (ص) ذلك لقال سوف يغدرون بك الآن لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد
اما ما نطق الله به لسانه من رواية دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المؤمنين (ع) اراقة دم فقد دل بمنطوقه على دخولهم وعلى تحاميهم المنبر في حرب
الغادرين بل هؤلاء الثلثة كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك للانكار مجال ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغاينهم عند وفات النبي (ص) والا
المتسمين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص المشهور ونقض بيعة الغدير باتفاقهم على خذلان علي (ع) وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من يده
بيده حتى صار ذلك سببا لجرأة الطوائف الثلثة في الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاع غير ذلك من المكاره بهم ولهذا لما بعض الاكابر لما
سئل عنه عن موضع قتل الحسين (ع) اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي ان اراد
به تجهيله نفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يضر ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه مع غيره من اهل نحلته فقد مر ان اصحابه يعرفونه
قد روى عنه ابن حجر الشافعي في صواعقه وغيره واما ثالثا فلان ما ذكره من انه يبين معنى ما رواه المتهم من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى كاذبة
صادرة عن جهله المركب نبهها له شيطانه او الشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول والا فقد وضحنا بحمد الله تعالى ان ما جاء به في سائر ابواب الكتاب
كظلمة غبرة بطن الجاهل فيا او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم لا يخفى على الناظر ان هذا هو الموضع الذي احلنا عليه سابقا و
قلنا ان الناصب قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغاين من علي (ع) وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحفظه
فانه من جملة ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل بالبينات الباهرة قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي
استخرجه من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح الطائي وتفسير
السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجمهور عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله (ص) فتذاكرنا رجلا يصلي و
يصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله (ص) لا اعرفه فقلنا يا رسول الله (ص) انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله (ص) لا اعرفه فبينا
نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله (ص) وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من يأتيه من حزب
الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فرآه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول الله (ص) نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله (ص) فقال يا رسول الله اني رأيته يصلي
فقال رسول الله (ص) اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرأيت
الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد استأمنه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله (ص) فقلت يا رسول الله اني رأيت الرجل ساجدا فقال يا علي قم

بينا هم قيام يا علي فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي فاخذت السيف ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله ص
فقلت له يا رسول الله ما رايته فقال لي يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امة عيسى افترقت اثنتين وسبعين فرقة فرقة
ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انت
عليه واصحابك فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين ع
يوم صفين ثم قال له في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث
المشهور المنقول من طريق الجمهور من ابي بكر وعمر لم يقبلا امر النبي ص ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويسجد ثم يعلما ان النبي اعرف بما هو عليه منهما ولو لم يكن مستحقا
للقتل لم يامر الله تعالى نبيه بذلك كيف ظهر انكار النبي على ابي بكر بقوله لست بصاحبه ومنع عمر من قتله ومع ذلك فان النبي حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي اختلاف
ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم ص بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة اثنان وسبعون منها في النار واصل هذا بقاء ذلك
الرجل الذي امر النبي ص الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من يخالف امر الرسول ص انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع
ولا كل ما ذكر في كتب اهل السنة نحكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات عند اهل الوقوف من امور الدين ان رسول الله ص
يامر بقتل من يعده الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق وهذا من منكرات الدين ولم يرو مثله الثاني ان رسول الله ص لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة
بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله ص الثالث ان هذا الذي امر رسول الله ص بقتله كما زعم الراوي
كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله ص اعدل فانك لا تعدل فسال عمر ان ياذن له في ضرب
عنقه فلم ياذن رسول الله ص ولو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات
بالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى **واقول** المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث مع عثوره على ذلك بعيد ذلك
من حيث لا يشعر كما ستبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مالوف من امور الدين ان النبي يامر بقتل من يعده الاصحاب ممن يصوم ويصلي فمردود بان امثال هذه ليس مما ينكر
ويتكرر حتى يصير مالوفا معتادا فعدم كونه مالوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه ص لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة بهذا الامر فمدفوع بانه ص
اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه ص واذا تعين الامر عليهم لا على الاصاغر وايضا اذا جاز ان يامر
عثمان في ايام خلافته عليا ع بجلد الوليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس والاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله ص بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة فشاهد عليه بانه انما علم هذا التفصيل من هذا الخبر فما بال انكاره لهذا الخبر اولا وعده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان
يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله فمدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي نفى العدالة عن النبي ص والذي امر النبي ص بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم
اذنه ص بقتله في تلك المرتبة لعدم اعلام الله تعالى لنبيه ص بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات وانه يجب قتله قبل وقوع ذلك منه واما ما ذكره رابعا من ان
اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول
من يظهر منهم ولا ريب ان لكل طائفة من الحوادث اول واخر مع ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات لا سيما اصول الضلالات الواقعة في امة نبينا
منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب فانه قال ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين من حيث استبداده بالراي في مقابلة النص واختياره الهوى
في معارضة الامر وتشعبت عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على آدم ع الشبهات الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهرها في الاخر واحدا ايضا اللهم الا ان يدعي الناصب
مشاركته بنفسه معه لما قد ظهر منه في تاليفه هذا من الكذب في المراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يعجز عنه الشيطان
ضلالا عن سبيل المبين ما وراء النهر وخوارج نهروان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته وهذا وروى مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن عباس
قال لما احتضر النبي ص وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي ص هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي ص قد غلب عليه الوجع
وان الرجل ليهجر وعندكم القران حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر ان الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي ص فبعضهم يقول
القول ما قال عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي ص قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول
يوم الخميس وما يوم الخميس كان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ص وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب الجماعة



في حق النبي ص وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الاية ثم انه ص انما اراد ارشادهم وحصول الالفة
بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والبغضاء فمنعه عمر عن ذلك وصدر عنه مع هذا لم يقتصر على مخالفته حتى شتمه وقال انه يهجر والله تعالى يقول وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما حصل مثل هذا الكتاب المانع عن الضلال وكيف يحسن مع عظم رسول الله ص وامر الله تعالى الخلق بتوقيره وتعظيمه واطاعته في
اوامره ونواهيه ان يقول له بعض اتباعه انه يهجر هذا ماله في ذلك وجه مر بذلك في الجمع بين الصحيحين مسند جابر بن عبد الله قال دعا رسول الله ص بصحيفة عند موته
اراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله ص وكيف يسوغ له منع رسول الله من كتبه ما يهتدون به الى يوم القيمة
فان [illegible] الحديث [illegible] عن عمر [illegible] الاصول منه والاجر [illegible] عليهم التعويل على كتبهم هذا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول

قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن اعتراضه هو على عادته يكرر الكلام مرات عن تعجيب فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان عند رسول الله ص
صاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله يقدم على اشياء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله فيسمع قوله وهذا فيما يتعلق برأي النبي منها انه
عزم في غزوة تبوك ان يدخل [illegible] فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه [illegible] ومنها قصة الاسرى وكان رسول الله يشاوره في امره
فهام عن اخذ الفدية [illegible] في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب كان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه من مارس الاخبار
والاثار علم ان عمر كان له عند رسول الله هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله وقال رسول الله ص [illegible] الكتاب لما ما قال
انه يشتم رسول الله فهذا من جهله باللغة وجرأته على الصحابة لا فليعلم ان الهجر كما بيناه هو الكلام الذي يتكلم المريض [illegible]
وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من اساءة الادب كان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله ص يعلم المتدرب في الاخبار انتهى واقول
اما ما ذكره من تكرار المصنف لذلك فقد وجهه مكررا واما ما ذكر من ان عمر كان وزير الرسول الله ص فممنوع وكونه صاحب مشورة مسلم لكن لنا [illegible]
او استعملا ما في باطنه من الغل والخلوص لا للاحتياج الى مشاورته كا امر واما ما ذكره من انه كان كثيرا يقدم رسول الله ص على اشياء فيمنعه عمر فان اريد به انه
منع النبي ص عما عزم عليه وفعله من غير مشورة معه فهذا مما ستبينه وان اراد انه كان يمنع عن بعض ما شاوره معه فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه من كتابة
الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي ص لم يشاوره [illegible] في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا
[illegible] بعد عزم رسول الله ص على شيء كان لا [illegible] فاذا عزمت فتوكل على الله وما ذكره من
[illegible] مشاورة النبي معه كان في قصة الاسرى [illegible] من الاثم [illegible] على سبيل
الاستبداد والمهاجرة بالخلاف المحض ولهذا غضب رسول الله ص عليهم [illegible] لا ينبغي التنازع عندي [illegible] صلوات الله عليه عن مثل
ذلك على الوجه المذكور [illegible] غضب الله [illegible] عند منا
من [illegible] منعه للنبي عن الصلاة على ابن ابي [illegible] ما نقله عن صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله يومئذ انتهى واما ما
ذكره من ان معنى قول ان النبي ليهجر انه يتكلم بكلام المريض فلا اساءة ادب [illegible] نقلنا سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال [illegible] اهل اللغة
[illegible] الهجر [illegible] الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسيره بكلام المريض حيلة من الناصب لدفع الشنيع عن عمر كما مر [illegible]
ولا يذهب عليك ان ما ذكره الناصب من ان الامر بالحجاب قد نزل موافقا لرأي عمر كذب محض لما سينقله المصنف عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب
انما نزل عند ما كشف عمر ستر سودة بنت زمعة زوجة النبي ص واخجلها ودل عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المصانع فتدبر قال المصنف رفع
الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله ص من بين اظهرنا
فابطأ علينا فخشينا ان يقتطع دوننا وفزعنا فقمنا وكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله ص حتى اتيت حائطا للانصار لبني النجار فدرت
به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من خارجه فاحتفزت فدخلت على رسول الله ص فقال ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله
ما شأنك قلت كنت بين اظهرنا فقمت فابطأت علينا فخشينا ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفزت كما يحتفز
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيك من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هاتان نعلا رسول الله ص بعثني بهما من لقيت يشهد ان
لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة فرجعت الى رسول الله ص فاجهشت بالبكاء
وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله ص ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثديي ضربة خررت لاستي قال ارجع فقال له
رسول الله ص يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة
قال نعم قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله ص فخلهم انتهى فهذا رد من عمر على رسول الله واهانة لرسول الله ص حيث ضرب
ابا هريرة حتى [illegible] على استه [illegible] رسول الله [illegible]
[illegible] ابي هريرة عن اداء الرسالة [illegible] فبلغ غرضه [illegible] معظما لرسول الله ص مع ان رسول الله ص انما قال ذلك بوحي من الله تعالى لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى [illegible] على ان لا يعلم الا الله تعالى [illegible] رسول الله ص قال [illegible] رواه الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند [illegible] قال اتاني جبرئيل فبشرني ان من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية [illegible] فهذا الحديث صحيح
عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله ص وفيه في مسند عتبان بن مالك [illegible] ان الله قد حرم النار على من قال لا اله الا الله
يبتغي بذلك وجه الله [illegible] اذا كان النبي قال ذلك في [illegible] مواطن كيف استجاز عمر [illegible] ما فعله بابي هريرة [illegible] عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن حنيف
وابو وائل [illegible] القاضي عبد الجبار ابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني [illegible] البلخي [illegible] البخاري [illegible] في الجمع بين الصحيحين في مسند
المسور بن مخرمة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي بالحديبية [illegible]
[illegible] السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا اذا قال اني رسول الله [illegible]

سفا في البيت فنطوف به قال عمر فاتيت ابا بكر فقلت يا ابا بكر اليس هذا نبي الله حقا قال بلى قلت السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي
هذه الدنية في ديننا اذا قال ايها الرجل انه رسول الله ص ولا يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله انه على الحق قلت اليس كان يحدثنا انه سيأتي
البيت ويطوف به قال فاخبرك انه يأتيه العام قلت لا قال فانك آتيه وتطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة ان عمر بن
الخطاب قال ما شككت منذ اسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على شك عمر والانكار على رسول الله ص فيما فعله بامر الله ثم رجوعه الى ابي بكر حتى اجابه
ابو بكر بالتصحيح فكيف استجاز عمر ان يوبخ النبي ص ويقول له عقيب قول رسول الله ص اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري اليس كنت تحدثنا انا سنأتي
البيت فنطوف به انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عمر نهى ابا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء على ان ذلك يدل على كمال علم
عمر وعلو منزلته عند رسول الله ص حيث مكنه بعد الاعتراض وذلك ان النبي ص بعث ابا هريرة مبشرا الناس بان التيقن في الشهادة كاف في دخول الجنة على
اي عمل كان خيرا او شرا وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد ولا يتوب فيقول انا مستيقن بالشهادة وقد بشرني رسول الله ص بدخول الجنة فلا ادع ما يفسق
والذنوب كان يؤدي هذا الى ترك الاعمال وكان رسول الله ص حيث يبلغ هذا في مقام البسط والثقة بالتوحيد وانه كاف في النجاة اذا حصل كمال اليقين
بالتوحيد يمحو رين الذنوب فلا يبقى معه شيء ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه في الحال ان اليقين حال المشاهدة
ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابي هريرة علم انه ص كان في مقام البسط والعامة لا يفهمون حقيقة هذا ولا يدركون ماهية
اليقين وانه كيف يتحقق في المرء فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي بشر رسول الله ص بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفا
به وهذا يوجب ان يتكلوا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر عذره عند رسول الله ص تابع رايه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا قبله ان عمر كان له
هذا المنصب عند رسول الله ص ومن حمل هذا من عمر على ترك الادب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذي لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا اساءة
ادب منه مع رسول الله ص لكان ينبغي ان يضرب عنقه ويأمر عليا او احدا من الصحابة ان يضرب عنق عمر لنفاقه واساءته الادب لان رسول الله ص يخاف
من عمر ام كان لا يقدر على قتله ولو كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان مشتهرا بالنفاق كعبد الله بن ابي سلول نعوذ بالله
من هذه الاعتقادات الفاسدة مع ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فان جزاء الاعمال عندهم واجب على الله تع وليس الشهادة وحدها كافية في النجاة
من النار واما ما ذكر ان عمر اساء الادب لابي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب ان عمر كان اميرا محتسبا وكان وزير الرسول ص ولم يعد ضرب عمر
لابي هريرة من اساءة الادب في هذا كما لا يضرب الامراء والمقربون سائر الجنود ويامرونهم وينهونهم وربما كان ابو هريرة لم يمتنع من الاداء بمجرد نهي عمر فاحوجه
الى الضرب وامثال هذا لا يذكره الا من يتتبع عورات الناس وقصد عمر في فعله معلوم وانه لم يرد بما فعله الا حفظ الاسلام ورعاية قواعد الدين واما ما ذكره من حديث
يوم الحديبية وان عمر قال للنبي ص السنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب ان هذه شبهة دارت في خاطره واراد دفعها والجواب عنها فسال رسول الله ص ثم
سأل ابا بكر حتى ارتفع الشك من خاطره والانسان يعرض له امثال هذا الا تسمع قول الله تع في الرسل حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا
الاية وطلب دفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فلم يذكر عمر ما ذكر للتوبيخ وتعنيف رسول الله ص بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على
المؤمن الموقن ظاهر انتهى **واقول** الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على علم عمر علماء سوء مجبولين على سوء الفهم والاكل في بطونهم يفهم منه انه ص انما امر
عن امضاء ذلك بعد اعتراض عمر لما راى من فظاظته وغلاظته وجلافته مع ابي هريرة بل مع نبيه صلوات الله عليه واما ما ذكره من ان النبي ص بعث ابا هريرة
مبشرا الناس بان التيقن بالشهادة كاف في دخول الجنة آه فهو افتراء على الرسول ص وكيف يجوز عاقل ان يتيقن شهادة ان لا اله الا الله وحده بدون الشهادة
على نبوة نبيه كاف في ذلك فبالضرورة يعلم من سمع ذلك من العالم والعامي ان مراد النبي ص ان الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرايطها من الاقرار بالنبوة
وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا كما روي عن مولانا الرضا ع انه روى الحديث المذكور ثم قال بشرطها
وانا من شرايطها بل نقول ان قوله ص مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فان التيقن بوحدة الاله لا يتحقق الا مع الشهادة بنبوة نبيه ص والاحتراز عن
مخالفة اوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعمه عمر وتابعوه وان قال لهم رسول الله ص في الحديث المذكور ان الايمان بالله تع موجب للنجاة والدخول
في الجنة فقد اخبرهم ايضا بالخوف عليهم من زوال الايمان ولو عند الموت وليس سبب زوال الايمان الا المعاصي كما اشار اليه سبحانه وتع في قوله ثم كان عاقبة الذين
اساؤوا السوءى ان كذبوا بايات الله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وايضا انما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة
من لا عقل له او لا رسوخ له في الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلاء المتساهلين كما قال تع يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين فالجماعة الذين يضلون السبيل بمثل تلك البشارة هم الضالون الذين لو لا تلك البشارة لضلوا واضلوا بكلام اخر
وسبب اخر فلا يجوز من الله تع ورسوله ص ان يجعلا اهل الهداية محروما عن مستحقهم لاجل ما يمنع تخففه من صيانة المحرومين عن الهداية السالكين
سبل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبي ص اراد باليقين كمال الحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى لم يفهمه العامة ففيه ان النبي ص انما يكلم
الناس على قدر عقولهم فلو كان ذلك المعنى مرادا له في خبر المنع بل المراد ما ذكرناه قبيل ذلك فهو مع كونه مما يفهمه العالم والعامي لا يؤدي بهم الى ترك الاعمال
كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر لما ذكر عذره عند رسول الله ص تابع رايه وقال خلهم يعملوا ففيه ان ذلك لا يدل على متابعة رسول الله ص لراي عمر بل على
طرحه واعراضه وفي قوله ص خلهم دون قوله خلهم ان يعملوا اشارة الى ذلك وانما اضافة قوله ان يعملوا في كلام النبي ص من اضافات الناصب خفضه الله نعم ربما

لغو ما ذكرنا من الاشارة واما قولهم هذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المنصب ثم رد بان ما ذكره قبل انما اخذ من جهة التقية فههنا يجعلها
دليلا عليه ولا دلالة لذلك الا على منصب الفظاظة والجلافة كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله لكان ينبغي
ان يضربه بعد ذلك فنقول نعم كان ينبغي ذلك عنده دائما لكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال فقد
ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه الحديث وكان يخاف
الفتنة وعدم تمكن القوم له في ذلك كما يرشد اليه ما رواه المصنف سابقا عن صحيح مسلم في حديث عايشة من قصة الافك قالت قام رسول الله على المنبر فقال
من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام
سعد بن معاذ وقال اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة
وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين
فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا
ايضا ما مر من حديث عدي فانك لا تعدل واما عد شهرة عمر بالنفاق عبد الله بن ابي سلول فلعله لاجل انه لم يبلغ في ترشيح النفاق عنه مبلغه ولان الناس
كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبي ومع اهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على ان عمر كان
يخاف من ان يظهر حذيفة نفاقه على الناس واما ما ذكره من ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فوهم باطل لان فعل عمر فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبي
وضرب ابي هريرة من غير ذنب والامامية يشنعون عليه فيها كما عرفت فكيف يكونون موافقين معه وكذا توهم موافقة قوله حتى يعملوا لمذهب الامامية فان
مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمقالة الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست كافية في النجاة
من النار عند الامامية فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور وحكم النبي بكفاية الشهادة وحده في النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه
بين الامامية فيه وبالجملة ان سوء الاستعداد الذاتي والاعوجاج الفطري لعمر قد وقع في الازل مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة عناية من الله
للامامية وائمتهم عليهم السلام والموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان عمر كان اميرا مجللا ووزيرا لرسول الله ولم يعد ضرب عمر لابي
هريرة من اساءة الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين سائر الجنود فهذه سنة هرقلية كسروية بناء على ما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفاء
لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك وكذا ينافي ما ذكره
اصحاب الناصب في جواب ما قال الشيعة من انه ينبغي الامامة لعلي كيلا يخرج سلطان محمد عن قرابته حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة
والامامة في بيت احد وبالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبي ولا احد من خيار اصحابه فعلى الناصب اشد من ذنب عمر ولعمري انه لو اعتذر عن
ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اتضح من روايات الحميدي فظنه كاذبا مفتريا في روايته ذلك عن رسول الله
لكان اولى في حفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبي يوم الحديبية كانت شبهة طرءت له فسال رسول الله ثم سال
ابا بكر حتى ارتفع الشك فيقال ولا اقل على تقدير وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسال ذلك عن غيره من الصحابة كما سال عن ابي بكر بعد ذلك فلو لم
يقدر على ازالة شكه لكان معذورا في الرجوع الى النبي والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اولي الابصار وقوله
في جواب عمر انا رسول الله ولست اعصيه هو ناص صريح في تاذي النبي عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن نهج
الصواب ومن العجب ان متصوفة الجمهور يقولون ان من شرايط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما يامره به ثم يجوزون مقابلة الصحابي للنبي بمثل هذه
الهذيانات ويعتذرون عن عمر بانه من درجات البصيرة على ما ذكره ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السايرين بان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول صادر عن
حقيقة صادقة لا يخاف متبعها فيما بعد مكروها بل يكون امنا من عاقبة اتباعها اذ هي حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة
في الانكار على النبي انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون
اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي واطمان بجواب ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب فبهذا يعلم ان غرضه عن السؤال ثانيا عن ابي بكر انما كان بث
التشنيع على رسول الله واظهار رده واعتراضه عليه للاستظهار بموافقة ابي بكر معه في ذلك فلما راى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره من ان
الانسان يعرضه مثل هذه فمسلم لكن النواصب يدعون لسلاطينهم ودعوى الجهالات وانضمام بعض الانبياء والملائكة فلا جرم تستبعد مثل هذا عنه
ولو اعترف الناصب بانه على حد ما عرفه الامامية من كونه جلفا جافيا جاهلا متورطا في ادناس الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك ولرآه معذورا
في ذلك بل ما هو اشد من ذلك عنده واما ما استشهد به من الاية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب في السؤال بسماحة نبي الله وهو ظاهر فغاية ما يدل
عليه الاية ما ذكر في تفسير النسابوري وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها وحمله العلماء على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من حالة البشرية لا
على الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبان ميعاده مبراء عن سمة الاخلاف وفيه بحال المراد ظن المرسل
اليهم ان الرسل كذبوا اي وعدوا من الظفر وعلى هذا لا دلالة في الاية على ما قصده الناصب اصلا فلا يتاتي له ان يقول انه اذا وقع المتاب للرسل في جاز
وعده تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى على ان الكلام في انه يحسن عقلا من له ادنى معرفة بحال النبي ان يقع منه مثل ساق

من عمر من ذلك الشك الملوم المشوم الذي لم يزل عنه بالتامل حتى احتاج الى السؤال على جمل الشعب الخارج عن الادب عن النبي ثم عن ابي بكر حتى يزول عقله

واما ما ذكره من ان طلب رفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فكلام صادر عن عين المكابرة والاعتساف بشؤم الادب في المناظرة فقد تقرر في اداب

التعليم والتعلم ان من اداب المتعلم ان لا ينكر على المعلم ولا يامر عليه ولا يشير عليه بخلاف رايه فيرى انه اعلم بالصواب بل ينقاد اليه في اموره كلها ويلقي اليه زمام امره

واستاذه ولا يعترض لنصحه ويتحرى رضاه وان خالف راي نفسه وان يجله في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره ولا يخاطبه بتاء الخطاب وكافه ولا يناديه من بعد بل

يقول يا سيدي ويا استاذي وفيما اشبه ذلك يخاطبه بصيغ الجمع تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رايكم في كذا وقلتم رضي الله عنكم او تقبل الله منكم الى غير ذلك

ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه الاداب المستحسنة للمتعلم الاتيان بها مع المعلمين وصوب الناصب في الاخلال بذلك وقال ان ذلك لا يكون خارجا عن الاداب **قال**

المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة من المتفق على صحته ان رسول الله صلعم اعتم بالعشا حتى ناداه عمر الصلوة نام النسا والصبيان فخرج

وقال ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله صلعم على الصلوة وذلك حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول

كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى

تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكر من رفع الصوت على النبي فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة وانهاء النبي برفع الصوت

والاعلام فلا باس به والا لم يكن يجوز لبلال وساير المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان ينادي عند حجرة

رسول الله صلعم الصلوة الصلوة والعجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبي فبلال على هذا التقدير وساير المؤذنين كان اعمالهم محبطا لانهم

ينادون الصلوة الصلوة وهذا من غرايب الاعتراضات الدالة على جهله وعناده انتهى **واقول** جميع ما ذكره ههنا تمحلات خارجة عن البحث فان

كلام المصنف في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان سيما ما يتضمن تعريض النبي بكسالته وتساهله في امر الصلوة وهو قول عمر صريحا على باب بيت النبي

نام النسا والصبيان فان هذه العبارة الملعونة ليست جزء الاذان ولا للاقامة ولم يسمع ارتكاب احد من مؤذني الاسلام لمثل هذا الكلام المتضمن للملام

في اعلام احد من العوام فضلا عن النبي المويد بان عينه تنام وقلبه لا ينام ولهذا تاذى النبي عن استماع ذلك الكلام المشتمل على التعريض والملام وقال

معرضا ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله صلعم على الصلوة ولم يقل ما كان لكم ان تؤذنوا صايحا على انه ظهر ان جواب الناصب الغبي من غرايب الاجوبة التي

لا ارتباط لها اصلا بالسؤال ويستدل منه على عجزه عن رفع الاشكال وقصوره عن فهم المقال كما لا يخفى على من تامل ادنى تامل في حقيقة الحال والذي يدل

على ان الاية عامة ما رواه الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانيقي ناظر مالكا في مسجد رسول الله صلعم فقال له مالك يا امير

المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الاية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها

ابو جعفر انتهى ثم قال واذا كان رفع الاصوات فوق صوته موجبا لحبوط الاعمال فما الظن برفع الاراء ونتايج الافكار على سنته وما جاء به انتهى **قال**

المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي بن سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله الى رسول الله صلعم فقام

رسول الله صلعم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلعم فقال يا رسول الله صلعم اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله صلعم انما خيرني الله

تعالى قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه وهذا رد على النبي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله

اقول غير الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلعم اتصلي عليه وهو قال يوم كذا وكذا وفعل كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر عليه

من نفاقه فقال رسول الله صلعم دعني فانا مامور ومخير فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات

ابدا ولا تقم على قبره الاية وهذا من مناقب عمر حيث وافقه الله تعالى في نهيه فعله وانزل على تصديق قوله القران وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة من مثالبه

ومطاعنه وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا ان عمر كان جريا في المشاورات وكان رسول الله صلعم اعطاه هذا المقام انتهى **واقول** ان المصنف لم يغير صورة الحديث

وانما الذي نقله الناصب صورة حديث اخر في هذا المعنى ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا عن صوب الصواب مع ان ما رواه الناصب زيادة

لفظ يدل على زيادة تحجر النبي عن مقال الزعيم وهو قوله دعني فانهم على ان مبالغة عمر في ذلك المنع انما كان رعاية للانصار وازراء عليهم لا لاجل غيرة الدين وذلة

المنافقين واما ما ذكره من ان الله تعالى وافق عمر في ذلك وانزل على تصديقه القران آه فيقدر ان الاية في جواز الصلوة على المنافقين لم يكن مبهما عند الله تعالى فيختلفا فيه

لاجل ذلك بين النبي وعمر حتى يقال ان الله تعالى رجح قول عمر وانزل القران على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله تعالى و

العجب ان الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفته الصريحة لامر الله تعالى في منع النبي عما كان مامورا به ويعد موافقته في ذلك اتفاقا من مناقبه مع قيام احتمال

ان الله تعالى لما علم فظاظة عمر وسوء ادبه وجراته على الله تعالى ورسوله وانه يوذي النبي بعد ذلك ايضا اذا صلى على منافق اخر اقتضى حكمته تعالى وعنايته الى النبي

دفع شر عمر واستمرار ترك الادب عنه بنسخ ذلك الحكم والله اعلم ويؤيد هذا ما سبق في تفضيح قوله ان الرجل ليهجر من اعترافه في هذا المقام بما نقله عنه صاحب

جامع الاصول من قوله فتعجبت بعد من جراتي على رسول الله صلعم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة قالت كان ازواج

رسول الله صلعم يخرجن ليلا الى ليل قبل المناصع فخرجت سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزلت اية الحجاب عقيب ذلك وهو يدل

على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي ودل عليها اعين الناس واخجلها وما قصدت بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي

ضرورة له الى تخجيلها حتى اوجب ذلك نزول اية الحجاب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي

وفيه نزل في سورة الاحزاب يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الى ... غير ناظرين اناه ...

لهذا قال عمر قد عرفناك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ايضا يوجب معرفة الناس لها فهذا كان الاستنكار فينبغي ان يحترس عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله

لم ينزل عقيب هذا آية الحجاب في هذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا العمل من عمر مقبولا عند الله لا نزل عقيبه آية تذنيب لعمر وتوبيخا له على ما فعل كما

نزل ما يكون تصديقا له وموافقة اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى **و اقول** الحديث صريح في ان ازواج النبي انما كانوا يخرجن الى المصانع

بالليل والغلس الذي لا يعرفن فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامات منها قد ها فانها كانت طويلة جسيمة ومنها مترجمها جلدا على

ما روي في تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول وما جبار رسول الله اياه كما يعرف احد امرأة احد مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها او من اسلوب مشيها او

لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا ينافي الغيرة ولا الحياء لان الليل حجاب مستر في نفسه كما اشار اليه سلوب فظهر ان غرض عمر من اظهار سودة

معرفته اياها انما كان ايذائها وتعليل خروجها بامر خارج عن الصواب لا المنافاة بالحجاب كما يدل عليه سوء الخطاب في ما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قال

زينب لعمر في ذلك هكذا تقول علينا والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر ان الاجل سد باب مثل ذلك الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت آية الحجاب لا لانه

راى التضييق في الحجاب اقرب الى الصواب ولو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امرأته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة في ضوء النهار

وقد روي شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روى انه طعن وانها في المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة ليس واجبا

وكان نساء النبي لا يخرجن الى المسجد بل يصلين بصلوته عليه السلام في المسجد كما في بطلان ما ذكره من ان غيرة عمر كان اشد من النبي في ذلك ما وقع

في المشهور من قوله صلى الله عليه وآله سعد الغيور وانا اغير من سعد بن عبادة وانا اغير منهما انتهى على ان ما نقله المصنف هنا من نزول آية الحجاب بعد ذلك انما وقع

على وفق بعض رواياتهم والا ففي رواية اخرى مذكورة في هذا المقام من جامع الاصول ما يخالف ذلك حيث روي انه لما شكت سودة عن عمر في ذلك اوحى الله

تعالى الى النبي فقال لها انه قد اذن لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجه البخاري ومسلم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند

جابر بن عبد الله المتفق عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرماء في حقوقهم فاتيت رسول الله فكلمته فسألهم ان يقبلوا ثمر حائطي ويحللوا

ابي فلم يوافقوه فلم يعطهم رسول الله ثمر حائطي ولم يكسره لهم ولكن قال سأغدو عليك غدا فغدا علينا رسول الله حين اصبح فطاف في الحائط ودعا في ثمرها بالبركة

فجددتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من ثمرها بقية ثم جئت رسول الله فاخبرته بذلك فقال رسول الله لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر الا يكون قد علمنا

انك رسول الله وهذا يدل على ان النبي كان سيئ الراي فيه لهذا امره بالسماع واجاب عمر بانا ان لم يكن قد علمنا انك رسول الله فانك رسول الله

انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح في هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا فقال رسول الله لجابر اخبر عمر فاخبر جابر عمر فقال اشهد انه رسول الله

وسر هذا الامر بالاخبار ان عمر كان يحب ظهور الآيات فامره باخباره وان كان الرواية كما ذكره فلا يقتضي في هذا المعنى لان عمر كان شاكا في رسالة رسول الله

وان النبي كان سيئ الراي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق اصحاب رسول الله انتهى **و اقول** ما حكم بصحته خبر لم نجده في الصحاح

والضعاف عين كلام اولئك ومما اخترعه الناصبة في مقام المرام فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من الرواية ان كان كما ذكره فلا يقتضي في هذا المعنى فهو مكابرة

على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما في الدنيا من العبارات المتخالفة في المعنى متحدا في المعنى حاصلا فينبغي ان يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح

الحديث **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال ان رسول الله شاور حين بلغه اقبال ابي

سفيان قال فتكلم ابو بكر فاعرض عنه ثم تكلم عمر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وفيه تصريح بذلك كذب من اشتهر عنهما في الغار

بيده وقال انا اول الناس مع النبي في العريش يستضيء برايهما فمن لم يسمع قولها في ابتداء الحال كيف يستشيرهما حالة الحرب **قال** الناصب قد سئل بعض مشايخ الحنابلة

فقال اتجوزون ان يخالف النبي فيما امر به ثم اجاب فقال اما ما كان على طريق الوحي فليس يجوز مخالفته على وجه من الوجوه واما ما كان على طريق الراي

فسبيله فيه سبيل الائمة في انه لا يجوز ان يخالف في ذلك حال حيوته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك ان امر اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه في الوجه

الذي بعثه فيهم فاقام اسامة عليه فقال لم اكن لاسال عنك الركب كذلك ابو بكر استرجع عمر ولا كان لابي بكر استرجاع عمر وهذا قول يجوز مخالفة النبي

والله قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجيب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة وابي بكر وعمر وحال مخالفتهم انما كان

في حيوة الرسول لهذا قال اسامة لم اكن لاسال عنك الركب هذا يدل على المخالفة في الحيوة وبعد الموت فاي دين يجب القبول منه وكيف يجوز للعقلاء

ان يستدلوا على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول كان واقعة بدر من غير

من رسول الله على القتال وخروجه ليلتقي عير ابي سفيان فلما علم قريش خرجوا عازمين على القتال وكان قد بايع الانصار وبايعوه على ان يحموه في

المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه في اي موضع كان فلما خرج قريش وسمع رسول الله خبرهم اراد ان يعرف ان

الانصار يوافقونه ان قاتل قريشا او لا يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله وكذا عمر قال الراي في الخروج فاعرض عنهما

رسول الله وسر الاعراض انه يريد ان الانصار يتكلمون في ذلك لا المهاجرين لان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه في القتال لعرضه متغنيا رجال

الانصار ليعلم ما عندهم من الراي وفيها المتكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض وقال ايها الناس ما الراي فقام اليه سعد بن معاذ

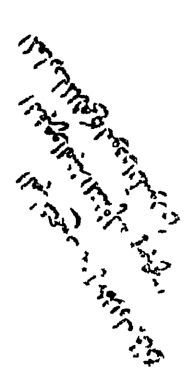
وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال ما نقاتل ونوافقك في القتال فقال ما قال فسر بذلك رسول الله وسار الى قريش هذا سر الاعراض

وهذا الرجل ما جاهل بالاخبار او متجاهل للتعصب نعوذ بالله وهذا الاعراض لا الامر لا يمنع ان يستشير رسول الله في العريش برأي ابو بكر وحاصل الكلام

منه والله الغيرة

ان هذا الرجل ما يدعى ابدعى ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا
وزيري رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يصدر رسول الله صلى الله عليه وآله عن امر الا برايهما ومن خالف هذا فهو كابر للمعلوم بالتواتر ولما هو جار مجرى الضروريات من الدين وما
ذكره من ابي هاشم في جواز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله في حال حيوته ولا بعد موته
نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لاجل ان يقع فعل او لا
تفعل والا فما فائدة المشاورة كما كان يفعل عمر فان وافق ذلك القول راى النبي فذلك والا يجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى
واقول قد اراد الناصب نقض تقرير الواقعة وبيان الغرض الفاسد وترتيب المتاع الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكر في تفسير النيشابوري
من اهل السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال فنقول قال النيشابوري ان قريشا اقبلت من الشام فيها
تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة
الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجاء النجاء على كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها
محمد لن تفلحوا ابدا بعدها وقد رات اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رايت عجبا رايت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من
الجبل فرمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة فحدث بها عباس فقال ابو جهل ما رضى رجالكم ان يتنبوء حتى تتنبا نساؤهم
فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى
مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى
بهم الى بدر ونزل جبرئيل عليه السلام وقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما قريش واستشار النبي صلى الله عليه وآله اصحابه وقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا
من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير فقالوا بل العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وآله ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت
على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله صلى الله عليه وآله ابو بكر وعمر واحسنا الى الكلام ثم
قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله صلى الله عليه وآله
امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت
وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال اشيروا علي ايها الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا
حين بايعوه على العقبة انا براء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت في ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي صلى الله عليه وآله
يتخوف ان يكون الانصار لا يرون عليهم نصرته الا على عدو دهمهم بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال لكانك تريدنا يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال اجل قال قد امنا
بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله صلى الله عليه وآله لما امرت فوالذي
بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان يلقى عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء
ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح رسول الله صلى الله عليه وآله وبسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله فابشروا فان الله قد وعدني احدى
الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسير آيات الاحكام روي ان كرز بن الجابر الفهري اغار على سرح
المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي صلى الله عليه وآله وتبعه فسبق منه ورجع النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها
لطيمة يصحبها اربعون راكبا من اشراف قريش منهم العمرو بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل عليه السلام النبي صلى الله عليه وآله بذلك فخرج صلى الله عليه وآله مع جمع من المهاجرين والانصار
واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر ضمضم بن عمرو فبعثه الى مكة وصحبه الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة بن
جعشم فاتيا مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة وانتدبوا ونادروا والقوا انفسهم
الا يتخلف على النفير احد الا هدم داره واستبيح ماله فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد
نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم
يصب العير وانا قد اعضضناه فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله صلى الله عليه وآله فنزل جبرئيل عليه السلام وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين فاستشار النبي صلى الله عليه وآله
اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وآله لذلك ثم رد عليهم فاختاروا ما اختاروه اولا فازداد غضب رسول الله صلى الله عليه وآله فقام سعد بن عبادة
فقال انظر امرك وامض لشانك فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا معاشر الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر لخضنا
معك وما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا
وشوك الهراس لخضنا معك ولا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك
مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله صلى الله عليه وآله وطرب سروره لذلك فقال سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني
احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي صلى الله عليه وآله كما طلب الموافقة من الانصار طلبها من المهاجرين وانه
لا يتم في السؤال الذي ذكره الناصب في تبيه عراضا النبي صلى الله عليه وآله عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتين صريحتان في انه استشار اولا عن جميع اصحابه

نقض القدح



وانما تغير وجهه ورق عليهم لما راى من اصرار اكابرهم على خلاف رايه ص لا لان السؤال ولا كان عن الانصار فقط وانه ص اعرض عن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
بالجواب لعدم تفطنهما لغرضه ص كما موه به الناصب كما لا يخفى فبناء على ما استدل به الناصب ص عوام لكانيته بقوله لهم لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الذي
على الموافقة لعمر فان الروايات صريحة بانه ابتسم في ذلك لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله ص وفي البخاري عن الراوي انه لما قال مقداد ذلك رايت النبي
اشرق وجهه وسره وايضا ما اشتمل عليه الروايات من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقته سيد الانبياء ص قبل اظهار مقداد ذلك ان قبل
يستشيره ص من عموم الناس بقوله اشيروا علي ايها الناس يدل على كذب ما ذكره من انه لما اجابه سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة لم يبق معه حاجة
بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظاهر ويتضح من هذا انه لم يرد ص بقوله اشيروا علي ايها الناس عموم عوام الناس اجمعين عليه صلوات الله
عليه لا على حسب الغير لا خصوص الانصار كما زعم الراوي لذلك ولهذا الاثر في رواية الامامية عن ذلك عين ولا اثر والمتفق عليه بين الطائفتين اولى
بالاعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل له اصلا ولا فلا من اهل فيه الشق الاخر من الترديد الذي ابنى به واما ثانيا فلانا نختار هذا الشق ثم
بعض ما ذكر فيه ونمنع بعضه الاخر فنقول مسلم انه ص كان يشاورهما ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب ثم ينكره الحق لكن نمنع انهما كانا وزيري رسول الله ص والله
لم يصد رسول الله ص عن الامر لابرامهما والشدة ما اصرح به الروايات من اعراضه ص عنهما عند المشاورة بل يعتقدان من ظن ان النبي ص لم يكن يصدر عن
امر لاجل الابرام بهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه كيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطأ عنهما واعترافهما باعتراء الشيطان لهما
ولو عرف الناصب قدر النبي ص ومرتبته عند الله ص لاستحيى من الكذب عليه بمثل ذلك فلم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله على سلامتنا عن غيهم
ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الرميم **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي ص
رايتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امراة ابي طلحة فسمعت خشفة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرايت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذا فقالوا
لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله ص وكيف يجوز ان يروا امثال هذا
الخبر واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي ص ثم قوله ص ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي ص
في الجنة انتهى و**قال** الناصب خفضه الله وساقوله هذا الفضل استدلالا بما ينبغي ان يضحك عليه الضاحكون ويبكي عليه الباكون فانه قال اي
عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي ص وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة وفي نام النبي ص انه دخل الجنة وكان فيه
الرميصاء وبلالا لا انهما دخلا قبل النبي الجنة يوم القيامة في اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة ثم قال ان ما ذكر رسول الله انه ذكر
غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي ص في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيها الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت
به شيء وقد اتفق ان رسول الله ص ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يتفق الاراء والخيالات للرائي مما شاهده وعلمه
في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله ولم لا يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل فيما صار
عجيبا حتى الحق بالجهال الواصل للضاحك نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال في الباطل انتهى **واقول** هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن حجر في
صواعقه في فضائل عمر فلو لم يكن ما ص به من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة كما اخبر عنه احسن القصص وروي
في المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله ص من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهكذا
كان رؤياه في بدء النبوة صادقة فكيف لا يكون في اثنائها وحين نبوته كاذبا او محتملا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين
جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي ص انه قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا انضم الحديث المذكور ان النبي ص راى نفسه
في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق ذلك لزم صدقه ما راه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شأنه ص ما لا
يليق تحقيقا بما انقر واشتهر ان النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك
قليلا وليبك كثيرا **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله ص والله ما مات محمد حتى يكون اخرنا وفيه
عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله ص مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله ص وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذاك
وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله ص وعرفنا انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار
عمر عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله ص وذلك الغد من يوم توفي رسول الله ص وتشهد
وابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول الله ص ولكني ارجو ان يعيش حتى
يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي ص وانه كان مخطيا فيه ثم اعتذر بانه رجا ان يعيش النبي ص في زمانه ويدبره وكل
هذا اضطراب انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعتراه حال الدهشة لموت رسول الله ص اعتقاده
عدم جواز الموت فان المحب المفرط الشايد لا يجوز موت حبيبه ويضطرب بذكر موته وهذا امر تجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر
بما اعتذر واعترف بانه خطاء في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطأ صواب عند اولي الالباب انتهى **واقول** قد سبق منا ما فيه جوابه من الحال مع
بيان ان نسبة المحبة المفرطة المدهشة الى عمر الذي اعتقد له الحال انه يجوز الموت للنبي ص بما في ما سبق من تجويزه الهذيان عليه ص مل تجويزه الموت عليه عند منعه الكتاب

بقوله حسبنا كتاب الله لظهور ان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي صلى الله عليه وآله بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره هيهنا الاحتياج الى النبي لئلا يترك الامر كالمتحير
واما ما اتى به الناصب هيهنا من حديث جهالة عمر فذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جملة تجاهل العارف اذ المعروف في مقام
تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم ولا يتعدى الى العالم القايل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على تعزير ذلك فيهم
كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب وانشد قوله شعر يا شجر الخابور ما لك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف واقول انه تجاهل
مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف لم يأخذ فاسا او منشارا ليقطع بذلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب
فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء عمن زعم نفسه لايقا بخلافة النبي ليس بصواب قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين
في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من
ذنبه فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من
المتفق على صحته عن عبد الرحمن عبد القاري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه فيصلي بصلوته
الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب قال ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قاريهم
فقال عمر نعمت البدعة هذه والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد آخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل يجوز
الجمع بين الصحيحين في لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي صلى الله عليه وآله كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت البدعة
ويامر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يامر بما لم يامر الله تعالى به ولا نبيه أتراه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى وان النبي كيف نعوذ بالله منه
او ان المسلمين في زمان النبي وابي بكر اهملوا وقد قال النبي من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك
قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه فجاء رجل آخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي بنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة
ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي امتنع
ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع من الاجتماع فيها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه انه بدعة قد ابتدعه ومع ذلك يستمر اكثر المسلمين عليه
ويهملون ما فعله النبي وابو بكر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من روايات الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله صرح بانه
يخشى ان يفرض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان اولا يصلي بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور ولانه
الوجه فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك وقد يقال ويراد به ما
يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الثابتة وبهذا المعنى قد يكون مندوبا
وقد يكون مباحا وما ذكره عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى واقول قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على ما فهمه الناصب
واسلافه منها من ان النبي صلى التراويح جماعة وذكرنا انه لو كان لانتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء
الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب ساير النوافل مع وجوب الاجماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا في المقامين بناء على ما سيجي عنقريب
في مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ما حاصله ان لعمر ان يجتهد فيامر وينهى لمصلحة رآها ولو كان مخالفا لنص القرآن والسنة فتذكر ما مر وانتظر ما يجي
ثم ذكره هيهنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اول البحث وعين النزاع فان كون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة
مشروعة فيه وهو محل النزاع الاعظم قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر بن عبد الله قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله فقال
انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعوا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله ليس معنا النساء فقلنا الا
نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابراهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي بالمتعة فقال له رجل رويدك ببعض فتياك فانك لا تدري ما احدث
امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي قد فعله واصحابه ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحوا في
الحج تقطر رؤسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء ايضا قال نزلت
آية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله ولم ينزل قرآن بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برايه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحيهما
انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيهما برايه وقال الله تعالى ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم فان كانت
هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله ثم ابيحت واختلف في انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على
الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا رأي عمر والذي هو مذهب الائمة الاربعة وساير اصحاب الحديث فمن اعترض من العلماء على
فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتصور فيه لعمر حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكر في متعة الحج فقد ذكرنا ان عمر
عرفوا انه نهى عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة والحج ينعقد بثلث طرق بالافراد والقران والتمتع

فكان لعمر ان يختار القران والافراد وينهى عن المتعة لمصلحة رآها وهذا لا ينافي كونه جائزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لمصلحة تقتضي تركه مؤقتا وللامام الاعظم
النهي عنه واما ما يحتمل ان عمر سمع من رسول الله ص شيئا في المتعة فعمل بما سمع هو بنفسه لان الدليل عنده يقيني وامثال هذا لا يبعد من اكابر كعمر هذا الرجل
واساءة الادب انتهى واقول قد عرفت اضطراب كلام الجمهور ورواياتهم في نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما انكره كما نقل عن اثنى عشر صحابيا
قد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فلم يحصل اما ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا راى عمر ففيه ان هذه التابعية انما كان على حد تابعيتهم له في بدعة التراويح والاذان والا
والطلاق في القول بغيرها طمعا في جاه او مال او انه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه وسكتوا عن مخالفته في القول كما روي عن ابن عباس في مسألة العول ولما ذكره
من انه لم يعترض احد من الصحابة على عمر فانه لم يبلغهم ان الامر يقرب من الحرمة فمردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم بها البلوى على جماعة من
اكابر الصحابة في برهة من زمان النبي ص وسنين من زمن خلافة ابي بكر وعمر ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه اثر النبي ص تعرض على الحرمة لقال في
النهي عن ذلك بعبارة صريحة في انه هو الناهي والمعاقب بل قال انه نهى عنها النبي ص في اخر عهده او نحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي ص مع ان هذا الاسلوب
اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع في ذلك عن عمر وان ما ذكره الناصب في توجيه ذلك عذر اشد من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار عن
منع عمر لمتعة الحج من ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة الى اخرها فعلى تقدير تسليم امامته واجتهاده ونحو جهله انما
يسلم له ان يختار طريقه من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابت في الشريعة فحا
شا وكلا ان يكون له ذلك وكيف يجوز ذو عقل ودين بان يجوز في دين الله تع تشريع مثل ذلك وان يصير المجتهد محرما لما حلله الله ورسوله ص ومن دون
نص عنه ص وعن اهل بيته فيه واما ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فمسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد راي المجتهد واستحسان عقله وهوى
نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله ص شيئا في المتعة ان اراد احتمال انه سمع حل المتعة فمسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال حرمتها فهو مناف
لنسبة التحريم الى نفسه دون النبي ص كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل يصوم الناس بل يليل البلد كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف
رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي موسى الاشعري قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين راى اسماء من هذه
قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قالت اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة فنحن احق برسول الله ص منكم فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله
كنتم مع رسول الله ص يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب
شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله ص ونحن كنا نؤذى ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله ص واسأله فوالله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك فلما
جاء رسول الله ص قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله ص ليس باحق بي منكم وله ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا
نص من النبي ص في تخطئته وتفضيل هجرة المراة على هجرته وانها احق برسول الله ص منه وليس لهذه المراة الخلافة فلا يكون له انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول هذا الفضل ابن ذكر فيه امورا عجيبة تدل على عدم فهمه معاني الاخبار فان المراد بقول النبي ص ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة
الواحدة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المراة كانت احق برسول الله ص ولم يكن لها الخلافة فلا يكون له من المضاحك
فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله ص بالهجرتين اي نسبة لها بالخلافة انتهى واقول اثبات الاحقية ونفيها انما وقع في هذا الحديث
على وجه العموم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي ص من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس تفضيل اهل الهجرتين كما فهمه الناصب تبعا لاسلافه فيلزم منه تفضيل
اسماء على عمر واحقيتها برسول الله ص عند لزوم الاستثناء به كما ادعاه المصنف وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله ص اه فان
الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي في نشأة الهجرة لا نفسه بمعناه كما توهمه الناصب كما لا يخفى وقال المصنف رفع الله درجته
وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولايته فقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمرو بن
العاص لعمر بن الخطاب والله اني لاعرف الخطاب يحمل على راسه حزمة من حطب وعلى ابنه مثلها وما منهما الا في نمرة لا تبلغ رسغيه وهذا يدل على انحطاط مرتبته
ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف يستحق ان يترك بنو هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علم ان
ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد عدي بن لؤي وكان امه مخزومية من صميم قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب
فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يتفاخرون بذكر مثالبهم فيما بينهم وليس فيه حجة على دناءة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على ان اخذ
الخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب فهذا هو المدعى انتهى واقول لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انتسابه
نسبا الى شريف في بعيد من المراتب لكان كل واحد من احاد الناس في زماننا سيما ارذال اليهود المسلمين الى بني اسرائيل من الاشراف [illegible] كمال
بيت ما استمر ارتفاعهم وعماهم عن ارتكاب دني الاكتساب لا شرف الخياط والحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية ففيه
كلام لابن شهر اشوب ذكرناه في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن ابي طالب
فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي ع وموافقته لمعاوية في لعن علي لم يكن يطعن على حسبه ع وجلالة قدره بل مدحه باشعاره
من جملتها قوله هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على ان اخذ الخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان قريشا احتجوا في اخذ الخلافة بانه رهط النبي ص كما احتجوا ولا

نفرهم الى ابي بكر مع كونه من ارذال قريش واذلهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب فيما سبق كما مر قال المص رفع الله
درجته وقد خرج عمر بن الخطاب يعس ليلة على العلا ابن الجارود فتلقته امرأة من قريش فقالت يا عمر قف فوقف لها فقالت كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت من
بعد عمير عمر ثم صرت من بعد عمر امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خاف الموت خشي الفوت
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا دل على فضيلته من عضها بالمعروف وانه كان يعرف النساء والضعفاء ويحمل اذاهم ويسمع منهم النصيحة ولا يمن
فيه انتهى واقول ليس فيه مدح وقد دل على ما ادعاه ما روي عن ابن العاص قبل ذلك من انتقاضه بالدعة وعدم اتقانه في امور الرعية الا على
تحمل الاذية ولو كان ممن يسمع من النساء النصيحة لا بما عن ذلك تجميل الخطاب ولا وضح خلافه على من معه من الاصحاب حيث لم ينقل عنه شيء في هذا الباب على
انه من جملة ظلماء عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المص وقد روى ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب المثالب
قال كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رباح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب
ومن عجيب الاشياء نسبتهم الشيعة الى السب لم يسمع الشيعة مثل هذا القول ولا نعرف رواته وعلماؤهم يروونه وهذا من جملة قلة الانصاف التي تخص
انفسهم ما يقولون ان اعداء الائمة وهي جعلوا امير المؤمنين وغصبوا حقه هذا عالمهم قد نقل عنه ما ترى فاهملوا واشتغلوا في ذم الشيعة انتهى وقال الناصب
حفظه الله واقول الكلبي كتب كتاب المثالب وذكر فيه مثالب العرب وما يورد به بعضهم بعضا من القدح في الانساب ولا صحة له ولا دليل فيه وهو لم يذكره
لمعايب الخلفاء كما اعتاده الشيعة بل نقله عن مثالب قبائل العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع جماعة على امرأة ثم من ولد
منها يحكم فيه القايف ويصدق المرأة وربما كان هذه من انكحة الجاهلية كما ذكر ان الشيعة لا يستبعدون عمر الا بانه اخذ الخلافة ولا
ولا يعيبونه بشيء اخر وكل هذا الكتاب يدل على كذبه في هذا الكلام والموعد بيننا وبينه عند رسول الله اذ يؤاخذه باهانة اصحابه وذكر مطاعن اجابه
بعضها الجهنم وبئس المهاد انتهى واقول ان ما ذكره اولا من انه لا صحة ولا دليل في الاخبار المروية في المثالب مدفوع بان الاصل في اخبار المسلمين سيما المشهورين بينهم
منها الصحة حتى يظهر خلافه بدليل واما نفي الدليل فيها فان اراد به نفي دلالتها على عمر الامهات فهو مكابرة صحيحة وان اراد الدليل من خارج عليها فهو لغو
مما لا يكلف به احد من ناقل الاخبار بل تلك الاخبار ولا يدل على ... مناقب الاخيار ومثالب الاشرار ثم من اين علم ان المص نقل اخبار المثالب
لغرض الطعن على الصحابة بعد الكلبي مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون في شان
ابا خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وبهذا يندفع ايضا ما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المص في دعوى براءة الشيعة عن السب وان
يقولوا في شان الخلفاء الثلثة بمثل هذه المثالب واما ما ذكره من ان وقوع جماعة على امرأة ربما كان من انكحة الجاهلية فهي تعصب كاهل الجاهلية ناش عن
غاية الجهل والعصبية اذ لو صح ما ذكره لما تحقق زنى في ايام الجاهلية ولما سمي مثل ذلك بالمثالب ولكان كل من وقع على امرأة كان ذلك نكاحا
منه عليها ولم يسمع عن احد ان من انكحة الجاهلية كون امرأة واحدة في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس واما ما ذكره من ان الموعد بيننا
وبينه عند رسول الله فيقال له من دلايل سوء عاقبة المص ... في ذلك الموعد انه ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدين والدنيا وبعد فانه
جعل الله مكانه في جوار امير المؤمنين ومن دلايل سوء عاقبة الناصب ان طرده الله تعالى عن الايران بسوط القهر الى بلاد ما وراء النهر وجعل مكانه
بعد موته في جنب اولياء الشيطان الذين يشترطون بغض امير المؤمنين في صحة الايمان وقد دنى المص من قوله المرء مع من احب ان يحشر مع النبي
والآل واحبابهم وحشر الناصب مع من نكث عهد رسول الله وارتد على اعقابهم ولنعم ما قيل شعر حشر على ان ... على ... عبادي
باعمر قال المص رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال ان عمر بن الخطاب مر على المنبر لا يزاد في مهور النساء على عدد ذكره فذكرته امرأة
من جانب المسجد بقول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم من عمر حتى النساء فلينظر العاقل المنصف هل يجوز لمن
يصف نفسه بغاية الجهل وقلة المعرفة ان يجعل رئيسا على الجميع وكلهم افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول انه
سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا المرء كيف يكرر الكلام انتهى واقول لا تكرار لانه قد استدل
فيما سبق على خصوص كونه مفضولا عن علي لاحتياجه في امثال هذه الاحكام الى الاستفادة عنه واستدل به ههنا على عدم صلاحيته للخلافة
واساسها لا يخفى بادنى تامل قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر امر برجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكره علي قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على اقدامه على قتل النفس
المحترمة وقتل ما يتضمن العنف انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى ما ابرد هذا الحلي الجاهل وما اسمجه في كلامه وكونه مما ذكرنا ان عمر حكم حكما ثم ذكره
عالم بكتاب الله تعالى فرجع من الحكم كيف يدل هذا على اقدامه وجرأته في قتل النفوس المحرمة والحلي ابن ... نعوذ بالله من سماجة الرجل الحلي انتهى
واقول لا تكرار ههنا ايضا لان المص استدل فيما سبق على كونه جاهلا بالاحكام واستدل به ههنا على اقدامه وجرأته في قتل النفوس المحرمة
والحق ان يقال ان هذا يدل على اتصافه باحد الامرين وعلى كلا التقديرين لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يحتاج في مثل هذه الامور الواضحة الى التنبيه
عن غيره عليه كما اعترف به الناصب لا يليق بمنصب الامامة والخلافة فقوله ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم بكتاب الله لا يسمن ولا يغني من جوع ولم لم يتنبه الا
الاعلام بكتاب الله حتى لا يقع في مثل ذلك الخطا قال المص وروى احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد ان يرجم مجنونة فقال له علي ما لك ذلك

اشهدت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ وعن الطفل حتى يحتلم فدرء عنها الرجم وذكر
احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني عليا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد مضى
جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها الامام فذكره عالم بالمسئلة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء وسيما على انتهى اقول قد مضى
ما مر من الجواب بما ظهر الطعن ان عدل عن الصواب في ما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء فيه ان هذا شان خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله
الانبياء بخلافة النبي كمن عنه المعصومين واهل بيته الطاهرين المطلعين على اللوح المحفوظ كما اشرنا ابن حجر في شرح البخاري ثم ان وقوع الاستمداد
في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برايه السقيم فكلفه عمر الصراط المستقيم قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين للحميدي من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن
الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز له تغيير حكم الله ورسوله حيث جعل
الثلث واحدة ويجعلها هو ثلثا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا توقع
الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان
لا يقع دفعة واحدة وان ليس في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة
للدفعة يعني الحديث كان الطلاق في عهد رسول الله يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي فالناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة و
يوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى واقول ولا خفاء في ان ما ذكره فان عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون
الثلث دفعة ثم قال امضينا عليهم كان معناه بالضرورة رجع ضمير المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات
لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا توقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة
وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون
الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناها اصطلاحان احدهما ان السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المشهور ان
السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا ايسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او في طهر جامعها فيه ولم يبين حملها وعلى هذا فيه
ما اشتهر في المذهب ان غير الممسوسة لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة
في جميع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء والاشهر ان لم تكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة والتجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب
ان الطلاق البدعي هو طلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا ان اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي
انهم كانوا ياتون بها دفعة واحدة وانهم يكونوا يعتبرون فيها الا الواحدة فهذا ليس ببدعة ولا ينافي الطلاق السني وغاية الامر ان يكون اثنان منها لغوا فلا
يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فسلم انه بدعة بل حرام صريح
وانه لم يكن سني طلاقا بائنا كما عرفت لكن يتوجه انه كيف خرج باب هذا التحريم الا في زمن النبي وزمان ابي بكر حتى عمر ان يمنعهم النبي وابو بكر
او من غيرهم يمنعوا بالمنع وتبتروا عليه حتى يمتنعوا يمنع عمر فهل هذا الا التخاليط والتناقض واه ومعارضة لاحكام الله تعالى على لسان نبيه وهل هو
ما في كلامه من التخليط والتكلف الا بكلفة قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني
اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت
بالتراب وصليت فقال رسول الله انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت
لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت فهذا يدل على عدم معرفته بظاهر الاحكام وقد ورد به القران في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في موضعين
مع ذلك فانه عاشر النبي والصحابة مدة حيوة النبي ومدة ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر للعوام افلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حقه
رسول الله اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب يعنيها اذن واعية وقال هو سلوني عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني
قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل القران
بقرانهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ظاهر ايات القران ليس بنص في كيفية تيمم الجنب في هذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص
ولهذا تمعك عمار في التراب ولو كان النص يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب فيمكن ان يكون عمر لم يفهم من الكتاب والسنة ما
يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرض نسيان الحكم ولا ندعي عصمته من الخطا واما ما ذكره من علم امير
المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكال علمه لا يدل على جهل عمر انتهى واقول اكثر النصوص الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكيفيات في
الشرايط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوات الخمس اليومية ولم يبين في القران اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنة المطهرة قولا او
فعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء او الغسل اللذين هما من شرايط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه
مع دعواه خلافة عن النبي لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي يعم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع تكرر ما

في سنة النبي وتكرر فعله عنه وعن اصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيان النبي صلعم وكفى بذلك ما بلغ بيانه كما عرفت واما ما ذكره من انه
يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة للجنب فخرج لا يمنع امكانه منه لكن نقول ان من امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد
من الكتاب والسنة وبقاءه على ذلك الجهل المركب الموروث للملازمة من الشيخين والاعوام ملحق بالعوام الذين هم كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام
في الحلال والحرام وتقمص خلافة النبي ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد دلسا بالعوام مقصودا ولكان
للملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة ان يقولوا انا نفهم من القران والسنة خلاف ما اظهره النبي وقرره الصحابة الكرام ونخرج القران والسنة عن
ان يكونا دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وبالتامل فيه يتضح ان فهم عمر من القران والسنة ترك الصلوة للجنب قريب من فهم الجبت والطاغوت المذكورين
فيهما امامهم ومنهما فلا يشنع عليهم بذلك واما ما ذكره من انه يمكن ان يعرض عمر نسيان الحكم فمردود بان نسيان حكم ما هو في مرتبة ضرورات الدين بعد
تكرره في مدة عشرين من السنين لا يتحقق الا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاهواس فحقه سكناه المارستان ومعالجة
نفسه بما يطفي المواد ويصلح الفساد واما ذكر علم امير المؤمنين فلم يقصد به المص ان يستدل منه على جهل عمر كما زعم الناصب وانما قصد به تذكير الجاهل المفتون
بقوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون **قال المص** رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى سلمان بن ربيعة قال قال عمر بن
الخطاب قسم رسول الله صلعم قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان احق به منهم فقال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني فلست
بباخل وهذه معارضة لرسول الله وهو العارف بمصالح العباد ومن يستحق العطاء والمنع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تع اقول قد عرفت شان
عمر عند رسول الله صلعم في الاحاديث التي مرت انه كان له منصب مقام يذكر امثال هذه الاشياء عند رسول الله وهذا شان الوزراء في المشاورات
والمصالح الا ترى جواب رسول الله صلعم يشعر بتصديق قول عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني والمراد انه يعطيهم هذا من
غير استحقاقهم بل لتاليف قلوبهم وغيرهم احق بالعطاء ولكن لا يلحقه هذا وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان شان
عمر كان الشين والشغب في صدارة ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب واما منصبا باحتراس المهمات الجرية له في مثل ذلك على رسول الله صلعم فانما نشيئه له
ابليس في نصبه ونيته الناصب المنهمك في اعمال التمويه والتلبيس في ما توجيه ما صدر عن عمر من نسبته للنبي صلعم الى ارتكاب خلاف الاولى والاحق بما موه به
الناصب فان كان متوجها مسموعا فلقد سلم ذو الخويصرة الخارجي عن استحقاق الذم والعقاب في خطابه للنبي صلعم عند قسمة اخرى بقوله اعدل فانك
لا تعدل ولكان غضب النبي عليه لذلك الخطاب خروجا عن الصواب عند النصاب **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
ان عمر لم يدر ما يحد شارب الخمر ودوا انه غير سنة نبيه فيه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تع اقول ذكر العلماء ان حد الشارب للخمر لم يتعين في زمن
رسول الله صلعم وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله صلعم جمع ابو بكر من حضر ضرب شارب الخمر
وقاسوه باربعين جلدة فجعلوا الحد ذلك وهذا كان بالاجتهاد فلا عجب ان عمل عمر فيه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى **واقول** ما ذكره من عدم
تعين حد الشارب في زمن رسول الله صلعم مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول الله صلعم كان
اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله صلعم قد جلده في الشرب فاتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يؤتى به فقال
النبي ص تلك سنة الحديث وروى باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله صلعم انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم اذا شرب في الرابعة فذكر كلمة معناها فاقتلوه
الحديث وروى في معناه حديثا اخر باسناده الى معوية وحكم بصحتها ايضا فهل يبقى بعد ذلك مجال ان يعتذر عن جانب عمر مع حضوره لحد النبي صلعم شارب
الخمر بالجلد بروايته ذلك بانه لم يتعين حد الشرب في زمن رسول الله صلعم فكان يريد عمر ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل ان يقول النبي ص في عدة من الاحاديث
اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا لا يسئله احد من الصحابة عن كمية الجلد وتعين الحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعه الناصب واصحابه
صيانة لماء وجه عمر ودفعا للطعن عنه واصلاحا لما ثرحه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه سال ابا
واقد عن ما كان يقرء رسول الله صلعم في صلوة العيد سال الواقدي الليثي ما كان يقرء رسول الله صلعم في الاضحى والفطر وهذا من قلة معرفته بالظواهر
الاشياء التي في الصلوة الجهرية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد كان عمر سال هذا عن ابي واقد ليرى انه يوافقه فيما قرء رسول الله صلعم
ويمكن ان يكون ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر الاعياد عند رسول الله صلعم في الصلوة والانسان قد يعرضه النسيان او يريد به
التحقيق وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى **واقول** ان اراد عمر ظهور موافقة ابي واقد في معرفة ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا
لم يقل المص انه يدل على جهله بل قال يدل على قلة معرفته فان من لم يزاول ولا يحاول معرفة الامور يصدر منه مثل هذا السؤال المذموم المحوج
اما ما اعتذر به من انه يمكن ان يكون ناسيا له ففيه ان غاية ما يجوزونه ان الرجل الذي قام نفسه مقام الخلافة عن النبي صلعم نسيانه لبعض ايات السور
الطويلة المقروة في مثل هاتين الصلوتين الواجبتين لا نسيان اسامي السور المقروة فيهما نعم يجوز ذلك من عبدة عزى وهبل ومن نشاء في ارض فلاة
او على شاهق من الجبل **قال المص** رفع الله درجته في الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى استاذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم ياذن له فانصرف فقال عمر
ما حملك على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا قال لتقيمن على هذا بينة او لافعلن بك فشهد له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي صلعم فقال عمر
خفي علي هذا من امر رسول الله صلعم الهاني عنه الصفق في الاسواق وهذا امر ظاهر قد خفي عنه فكيف الخفي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان

سنة رسول الله تفرق علمها في الاصحاب فكان كل عالم من الصحابة يدرى بعض سننه واحواله وكان ابو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير
من هذه الاحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذاكرونه ويعلمونه من لا يعلم حتى تم احكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية
انتهى واقول الكلام في ان الناصب في صحابه يقولون ان عمر كان وزير الرسول الله ملازما له لا يفارق مجلسه الا احيانا وانه كان يستمد بتدبيره
ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك ان يخفى عليه استحباب طلب الاذن للدخول على الناس والحال ان رسول الله كان احق واولى برعاية
لهذا الادب بالنسبة اليه في استمرارهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن الذي يجوز تفرق علمها في الاصحاب انما هي ما يسئل عنها احاد المجتهد دون
السنن والاداب المتكررة في الايام والشهور ولكن ليس ذلك بعجيب من عمر فقد علم من قصته مع اويس القرني رض على ما نقل سابقا من كتاب تذكرة الاولياء
وغيره انه انكر على عمر دعوى رؤيته للنبي وقال له لعلك رايت جبة النبي ولئن رايته قل لي ان حاجباه كانا متصلين او مفصولين فعجز عمر عن
الجواب **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدى في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله اذا قال المؤذن الله اكبر فقال احدكم
الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله قال احدكم اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول الله ثم قال حي على
الصلوة قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال
لا اله الا الله من قلبه دخل الجنة فهذه رواية وزاد بعد موت النبي الصلوة خير من النوم وروى الحميدى في الجمع بين الصحيحين حديث ابي محذورة
سمرة بن معيرة لما علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي
على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله اكبر لا اله الا الله وقال الشافعي في كتاب الام اكره في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا محذورة لم يذكره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في صحيحيهما عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله
علمني سنة الاذان فقال بعد قوله حي على الفلاح فان كان صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر وعن بلال قال قال رسول الله
لا تثوبن في شئ من الصلوة الا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح وهو يقول ان التثويب من زيادة عمر ثم يفترى على الشافعي انه ذكر في الام ان ابا محذورة
لم يذكر التثويب والحال ان مذهب الشافعي ان التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله لا خلاف فيه لاحد من اصحابه وهو علم من اصحاب الشافعي مذهبه
وهذا جهل من جهالاته انتهى **واقول** الظاهر انه لا يبقى عند الناصب وغيره من اصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يفيد اظهار
كون تلك الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح واما انكاره على المص في نقله عن الشافعي في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة
من الدلالة على صحة ذلك النقل حيث قال الرابعة التثويب ان يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين وهو سنة على المذهب الذي
قطع به الاكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به انه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه فلو رجع كتاب الام لحسن ظننا بالمص قدس سره انه وجده فيها
نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر ان المص لم يفتر على الشافعي وان الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب اصحابه
ايضا **قال** المص رفع الله درجته روى الحميدى في مسند ابي موسى الاشعري قال قال عبد الله بن عمر هل تدرى ما قال ابي لابيك قال قلت لا قال ان ابي
قال لابيك يا ابا موسى هل يسرك ان اسلامنا مع رسول الله وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا كله معه برد لنا وكل عمل عملنا بعده نجونا منه كفافا راسا براس
فقال ابوك لا والله قد جاهدنا بعد رسول الله وصلينا وصمنا وعملنا خيرا كثيرا وانا لنرجو ذلك فقال ابي لكني والذي نفس عمر بيده لوددت
ان ذلك برد لنا وكل شئ عملناه بعده نجونا منه كفافا راسا براس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب كان
يتالم فقال له ابن عباس ولا كل ذلك فقال له اما ما ترى من جزعي فهو من اجلك ومن اجل اصحابك والله لو ان لي طلاع الارض ذهبا لافتديت به من عذاب
الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بانه وقع منه ما يوجب المؤاخذة في حق بني هاشم وانه ود ان يفتدى ما على الارض ذهبا من عذاب
الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول لا يخفى على كل من يفهم الكلام ان هذا من احوال الصديقين حال الموت انهم
لا يرون اعمالهم في ذلك الوقت فيتواضعون عند الله تعالى ويعترفون بذنوبهم فان القدوم على الله تعالى امر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول اعماله سيما من تصدى
الخلافة والزعامة الكبرى فانه امر صعب والخوف ليس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالى ولا يعرف
هذا الا الصديقون الخائفون انتهى **واقول** فيه ان مكالمته لابي موسى لم يكن عند الموت والظاهر ان جزعه عند ابن عباس وان كان عند الموت
لكن لم يكن جزعا من خوف المؤاخذة على الاطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغصب بالنسبة الى بني هاشم خصوصا علي
وفاطمة عليهما السلام فدل على انه اعترف بذنب مخصوص مستحق صدوره منه بالنسبة الى اهل بيت رسول الله مكرما مجتبى **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوساتها تنطف فقالت اعلمت ان اباك غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت انه فاعل
فحلفت ان اكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم اكلمه فكنت كانما احمل بيميني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسالني عن حال الناس وانا اخبره قال
ثم قلت سمعت الناس يقولون مقالة فاليت ان اقولها لك زعموا انك غير مستخلف وانه لو كان راعي غنم او راعي ابل ثم جاءك وتركها لرايت ان قد ضيع فرعاية
الناس اشد قال فوافقه قولي فوضع راسه ساعة ثم رفعه الي فقال ان الله يحفظ دينه واني ان لا استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف
فان ابا بكر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان ذكر رسول الله وابا بكر فعلمت انه لم يكن يعدل برسول الله احدا وانه غير مستخلف فهذا يدل على غيرة عبد الله

عمر بما يشهد به العقول من ان المتولي لامور الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدوا على رسول الله ص انه قبض ولم يستخلف فضيع الناس
وان عمر واعتذر ابنه ثم عدل عنه و قال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده
وبهذه عمر ان هذا في الاسلام ليس بالتضييع لان الله تعالى تكفل بحفظ دينه وليس امر الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ الحوزة والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول الله
لم يستخلف فهل ضاع امر امته وهل ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الى اهل الاسلام مساو لانه ان استخلف
الخليفة السابق فذلك حسن لانه راعى اهل الاسلام بالتكفيل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى
قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله ص لم يستخلف وان استخلف فابوبكر استخلف المراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف مساو بالنسبة الى حفظ اهل
الاسلام فانه يقول انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انتهى واقول كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم رغما لابيه في ان ترك الاستخلاف تضييع لامر
الامة وما ذكره الناصب لاصلاح ذلك تمحلات لا يلتفت اليها الا كوادن اهل السنة اما ما ذكره من ان الله تعالى تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه تقتضيه
عالم الاسباب في دار التكليف بشرايط واسباب منها تعيين النبي ص والامام المنصوص عليه باعلام الله تعالى لمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لانه علم
بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي ص لشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تعالى فقد يقع فيه ما يقع فضلا عن اختيار الامة
الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي عن نوادر ابي العيناء اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال
البئر كتبنا الى فلان في امرك قال كتبت الى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق بغيتي وخاب طلبتي فقال عبيد الله انت
اخترته فقال وما علي ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي ص عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع
الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثير واما ما ذكره من ان امر الدين ليس كامر الملك يحتاج الى حافظ
الحوزة فمردود بان امر الامامة والخلافة ليست رياسة في امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي ص كما
صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا ما ذكره مناف لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما
ذكره من ان النبي ص لم يستخلف وما ضاع امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي ص لم يستخلف ان اول اصل وقع فيه الخلل و
الفساد هو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احتالوا لبعض الاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استحيوا بعض الحيا وجمجموا بانه اشبه بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الاصول مع ما صح
عن النبي ص من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل لشيء من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر
والجاهلية وقد انطق الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين و
يدل عليه ايضا ما قاله الاستروشني من الحنفية في الكتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع
لكفى فيها ظن المجتهد وتقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال انهم فعلوا هم بل
نعلم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويزهم تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوه الى اختيار الامة بل الى اختيار
الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا يختص في الاصول بل الخلل في الفروع المهمة ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل
المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب الاختلال في اصل الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول فظ واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء
الثلثة وخبطهم في الاحكام ولما استقر في مباحث الفقه من تناقض الفقهاء الاربعة السالكين لسبيلهم وقد روى عن ابي ذر رضه في جملة حديث طويل
انه خاطب الامة وقال ايتها الامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدم الله ورسوله واخرتم من اخر الله ورسول الله ص لما عال ولي الله ولا
سهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة بعد نبيها الا كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى و
اما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القران والسنة على ان الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد
قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على الرابع لتخلف معوية ومن تابعه عن علي ع ايضا فتامل قال المص رفع الله درجته ونقل ابن عبد
ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملاءهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال
ما صنعت شيئا قال فسير علي اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق
اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية ذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ورجاها له قومه وتطلعت الى
ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابوبكر ما كان في ذلك الاختلاف انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل
امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تعالى وكان يخاف ان يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن موجب
الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم
بل الموجب لما تشتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطاء على علي ع وهو كان صاحب الحق فخرجوا وتشتت الامر انتهى واقول
لو كان عمر صادقا في هذا التصرف البارد ولما بالغ اولا في تقرير خلافة ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان

يجمع في خبرهم بينهم والكناية ولم يسرح خبرهم وبطلانه وهنا الكلام معه مشتهرا مستغنيا برده من عال المقال اى

قال البيضاوي في المنهاج ان مسئلة الامامة من اعظم مسائل الاصول ١٢

فذكر ابن حزم مخصوصا الرواية عن ابن عباس في كتاب المواريث من المحلى بانه ابا هو جعله ٢

الشورى يعني لان يتحمل الخلافة خصوصا مما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المص سابقا في ما جعل الشورى في ستة نفر كلهم
بحسب الظاهر من اهل السنة ثم لم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الحياء عن جلية كانوا يستبعدون اختيار عثمان على علي عليه السلام في الخلافة او لاطفاء الفتنة كان يتوقعها
بدون ذلك من بني هاشم وايضا قد مر انه امر بقتل بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فان الشورى في الحقيقة بين الصوفة وابن الصوفة واما ما اسنده الناصب الى نفي
صحة الشورى من وجوب الفتنة بان الامر تقرر على عثمان فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لاجل قضية الشورى وانضمامها
الى طلحة والزبير بان يحبوا انفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والامارة على حسب امر النفس الامارة واما قوله ولهذا لم يخرجوا على عثمان فان كان مراده
لم يخرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعا على
عثمان يعني اهل البصرة واهل الكوفة وقال عثمان الى علي يخبره انه منع الماء ويستغيث به فبعث اليه بثلث قرب من الماء فما كادت ان تصل اليه فقال لطلحة ما
انت وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال لما قال طلحة لعايشة قد بويع علي فقال ما العلي ليستولى على رقابنا لا ادخل المدينة ولعلي فيها سلطان
وروى انه بعث نفد عمرو بن العاص الى سعد بن ابي وقاص يسال عن قتل عثمان ومن قتله ويتولى كبره فكتب سعد انك سالتني عن قتل عثمان ومن قتله
ويتولى كبره واني اخبرك ان عثمان قتل بسيف سلته عايشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة ابقعها عمر فاورثت قتل
عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيها امر **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في
مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال ذلك اليوم يعني السقيفة ولم يعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ذم كل واحد
منهم بما يكرهه لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا لما خالجني فيه الشكوك وبالاجماع ان سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه المسألة
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لما جعل الشورى لان رسول الله صلعم سماه امينا هذا ما صح
من الرواية فان صح انه ذكر سالما فربما كان مذهبه ان القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على توليته
الخلافة لانه قال لم يخالجني فيه شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى **واقول** قوله الصحيح سقيم لانه ردي على الصحيح
من الصحيحين الظاهر بما حصر فيه الصحة هيهنا عدم نسبته الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلا بل هو من جملة موضوعاته المشهورة في كتابه هذا
واما ما احتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمناف لما وصفه الناصب سابقا من تقوى عمر واتقائه من الله تعالى لان الانصار قد
رجعوا في ذلك اليوم انفسهم في صلاحية الامارة او تعارضوا او تساقطوا كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم امير وانما غلب عليهم ابو بكر بدليل اشتراط القرشية
في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز تفضيل ابي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه ان ينبه الانصار بان ما ذكره
من قوله الائمة من قريش مغلطة وردها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب ولا سنة اللهم ان يقول تغير اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه واما
ما ذكره بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على توليته الخلافة آه فمنشأه سوء الفهم وكثرة مزاحمة الوهم فان قول عمر يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم للخلافة
وبعد اظهار عيب كل منهم ان سالما لو كان حيا لما خالجني فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى انه كان مستحقا لتفويض الخلافة بلا شورى ومن
اللطايف ان الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على ان المراد في كل منهما تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة
الجراح حيا لم اجعل الشورى آه فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن السايب الكلبي من علماء الجمهور ان من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستعفت بابي سفيان فوقع عليها ابو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن
كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة اشهر فاختصم ابو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا امرهما الى صعبة فالحقته بعبيد الله فقيل
لها كيف تركت ابا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد ابي سفيان بكرة وقال ايضا وممن كان يلعب به ويتخنث عبيد الله ابو طلحة فهل يحل للعاقل المخاصمة
مع هؤلاء لعلي عليه السلام وقال المصنف كان يلعب به وينخل عفان ابو عثمان فكان يضرب بالدف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب بن وهب القاضي ومحمد بن السايب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وابو داود النخعي واسحق بن يحيى الملطي وغياث
بن ابرهيم النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض ان محمد بن السايب الكلبي من اكذب الوضاعين وهو لا يعرف اسمه شيئا ان اسمه هشام بن محمد هذا
باطل لا يخفى على اهل الاخبار ثم ما ذكره ليس الا نشر الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فان من صنف كتابا في شيء فلا بد ان يأتي بكل غث وسمين و
يذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكل هذا مما في الدلايل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المضاحك في المثالب وهو متهم بنسبة
الفاحشة الى انساب اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله صلعم لهم بالجنة وقد صح هذا بحيث لا يرتاب فيه وقد صح ان ولد الزنا لا يدخل الجنة
فيجب ان نحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وايضا ان صح هذا الخبر فليس فيه قدح لان هذا الذي ذكره من انكحة الجاهلية معتبرة ولا يسمى به النسب فالمثلبة
انتهى **واقول** قد صرح محققوا اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاعتدال الحق قال بعض من الف في هذا الباب من الحنفية
لعمري انه فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو نشر عظيم على القاصرين وقال جلال الدين السيوطي ان ابن الجوزي في الموضوعات
من اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وايضا من عادة اهل السنة انهم اذا رأوا ان واحدا من علماء السنة
للطعن واسند روايات بعض اهل السنة ما يوجب خلاف اصولهم ولا يمكنهم القدح عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان داخلا في جملة

اتهموه بالضعف او الوضع وان كان كتبهم ومؤلفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا رأوا ان الله
انطق لسانه في بعض المواضع بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان نقله بعينه في مواضع اخر وبالجملة يكفي للامامية هنا
اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير والسير وطعن متاخريهم عليه بمحض تعلق الامامية بشيء منه مثل خبر وكم من ثقة منهم ما هو
عندهم قد تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم برواياته وكم من كتاب انكروا نسبته اليهم او غسلوه واحرقوه اذا احتجت الشيعة عليهم
بما فيه كما ذكره من ان العامة لا يعرفون باسم الكلبي وحسب انما اسمه هشام مردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة
وقد ذكر السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب من له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن
السايب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السايب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية
العوفي موهما انه الخدري وابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون عند المصنف
اسمه بعينه ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جماعة كثيرا من ائمة حديثهم رووا عنه فتأمل واما ما ذكر ان ذلك
نشر للفاحشة فقد مر ان ليس مراد المص من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن ارتكابهم وجلهم في محالهم
كما هو في شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب ان اراد به عدم
الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا حاصل لهذا الباب من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظرا الى قدح ابن الجوزي فيه فقد
مر ما فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال الكل تصنيف على الغث والسمين فهو افسد من الكل فاي دليل على تلك الكلية مع انتقاضها عنده بكتابه
الصحاح الذي لا يوجد عنده فيها مغث سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف فلم لا يجوز ان يكون سمينا وغير
غث اهينا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل ما فيها من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية سائر احاد التواريخ والمغازي و
السير الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا ينفتح اليه واما ما ذكره من ان كلا منافي الدلائل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم الشرعية قد يستمد
من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا اذ لا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار
الشرع اياه ولعلك تقول اراد به انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كالنور فنقول
ان المص قدس سره لم يورده هذا المثبت به الزنا حتى يكلف احضار الشهود الاربعة على الوجه المرعي به عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والقدح و
يحصل بخبر الاحاد كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى انساب واحد واثنين من الصحابة فهذا انما هو بحسب حسن الظن
بهم والا فانهم ليسوا كما يزعم الناصب في حق لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم قهقرى فهم بخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره
من شهادة رسول الله ص لهم بالجنة فاشهر الروايات عندهم في ذلك اعمها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه اما اولا فلانه قد رواه
الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجة عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما
من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دم طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وبالجملة
يبعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة ويرضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال ان رسول الله ص
قال اني من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي والزامكم لي لخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلاف الحق واما رابعا فلانه
يلزم ان يكون كل من علي والخارجين عليه من طلحة والزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين قهر خصمه وقتله واما خامسا فلان امير المؤمنين
كذب الزبير في هذا الخبر فانه لما ظهر الزبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين من هؤلاء العشرة فعد الزبير تسعة وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي ع هذه تسعة فعد مرة ثانية ولم
يتجاوز التسعة ثم اعاد علي ع عليه انك ما عددت الا التسعة فعد مرة ثالثة العشرة بكمالها وعد فيهم عليا فقال له ع انك سمعت عن رسول الله ص
اني من اهل الجنة قال الزبير بلى فقال له علي ع انا اشهد اني سمعت من رسول الله ص انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من
تردد عمر وسواله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله ص في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمأن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه
بذلك السؤال واما سابعا فلان ابا بكر ندم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا ونقول ان كان احراقه
اياه كان على الحق فلا وجه لندامة اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهلا للخلافة واما ثامنا فلندامته
ايضا على كشف بيت فاطمة ع كما مر والتقرير بعينه ما مر واما تاسعا فلما روى من اظهار عمر ايضا الندامة عن الخلافة وقد مر لزوم مسئلة فهذه
وجوه تسعة تضاحك مستترة الحقناها الى وجوه تسعة من العشرة المبشرة فليفهموا ما بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة ويتمنوا ان يكونوا
قد ماتوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره اخرا من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدح في دخول من يريد
الناصب دخوله في الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجود الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المص الا على ما ثبت في البيان من الانكحة اهل الاسلام
امة فاحشة وزنا ولا صبر على هؤلاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب حواسه عما توجه اليه فانه قد صح انساب خلفائه بما لا مزيد عليه قال

المصنف رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين عليه السلام كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة
وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فاننا جئنا الى بيوت مجددة وفرش ممهدة و وسائد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا وابتز واستاثر بالحق على اهله انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واسترضى كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق
مذهبه فلو انه شتم ابابكر وعمر لكان ابن المطهر يجل عليه ترحم الحسين واي دليل في كلام ذلك المنحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي على
ابن عمر حيث شانه ذا سلطان ظالم بكلمة الحق **واقول** كلام يزيد عليه من اللعنة ما يربو و يزيد حجة على عمر وشهادة عليه مسموعة لانه من اتباعه
واوليائه ومن حمله على اكتاف المجد عليهم السلام ولو حققت الاخبار والاثار المروية في هذا الباب لرايتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد
فهل ادل دليل من ذلك وهل من مزيد واما قوله ولو انه شتم ابابكر وعمر لكان ابن المطهر يجل عليه ترحم الحسين فيفارقه الناصب قد غفل عن ان
يزيد قد شتم بذلك القول ابابكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثله وفضحهم بين خلق الله تعالى واما ترحم الحسين ع فلا يوازي عند ابن المطهر
قتل افاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب الغادرين فضلا عما ظنك بشتمهم وايلامهم في الخروج عن عهدة انتقامهم و
انما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم والثار وعهدة الباقي على النار في دار القرار واما ابن عمر فانما ترك الشتم في
ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حمية توجعا على الحسين ع فان يزيد كان بصدد قتل كل من الحسين وابن عمر فاراد ابن عمر
ان يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترء بعد ذلك الى مثله فاجابه بما ذكره وقد علم الله مقصود ابن عمر بما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير
المؤمنين ع وتخلفه عن بيعته الى غير ذلك فعلى ان يكون معذورا عند الناصب واصحابه **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره
من نقلة الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحيحة ان النبي ص لما افتتح خيبر اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الاية وات ذا القربى
حقه فقال محمد ومن ذوي القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة والسلام فلما بويع ابو بكر
منعها وكلمته في ردها عليها وقالت انها لي وان ابي دفعها الي فقال ابو بكر فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه
عمر بن الخطاب قال انه امرأة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي ع فشهدوا بذلك
فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما وماتت وهي ساخطة عليهما وجمع المأمون الف نفس من الفقهاء وناظرهم
وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوائل ان اول من رد فدك على
ورثة فاطمة ع عمر بن عبد العزيز وكان معوية اقطعها لمروان بن الحكم وعمرو بن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم
غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المامون ثم قال عن ابي هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم
المستنصر المعتمد ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان ابابكر اعطى جابر بن عبد الله عن ادعائه عدة رسول الله ص
من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر ان النبي ص وعده ان يحثو له ثلاث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك ولم يطالبه بالبينة مع
ان العدة لا يجب الوفاء بها والهبة للولد مع التصرف توجب التمليك فاي المراتب كان يجري فاطمة مجراها وقد روى صاحب مسند الخلفاء ابن مردويه
باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وات ذا القربى حقه دعى رسول الله ص فاطمة ع فاعطاها فدك وقد روى صاحب كتاب الائمة اخطب خوارزم موفق
ابن احمد المكي قال وفيما سمعت في المغازي باسناده عن ابن عباس قال قال رسول الله ص يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض
فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد قدمنا في حقيقة خبر فدك ما هو الصحيح وان ابابكر عمل فيه
ما عمل رسول الله ص وكان رسول الله ص يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله ص في فدك ثم
عمر عمل بفدك ما عمل به ابو بكر الا انه رد سهم رسول الله ص من بني النضير الى عباس وعلي واختصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر مانعا من اعطاء
فدك لفاطمة كيف لم يرد علي ع الصدقات بالمدينة في زمان خلافته وادعوى فاطمة فلم يصح في الصحاح ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ وبمجرد
نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا وجهه انتهى **واقول** قد بينا نحن ثمة ان صحيحه سقيم وحصر الصحيح فيما ظنه غير مسلم ثم ان
ابابكر وعمر ما فعلوا بفدك ما زعم انه فعله رسول الله ص بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي انهما جعلاه حبوة وخالصة لانفسهما واما
قوله ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يرده علي ع في زمان خلافته فالجواب عنه ما مرت الاشارة اليه من انه ع لما راى من اعتقاد الجمهور
حسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما في ذلك من الشهادة بالظلم والعدوان وانهما كانا غاصبين مستحقين للطعن
وكيف يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار ضلالتهم على الجماعة التي يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وان امامته ع مبنية على
امامتهم فان فسدت امامتهم وقد روى انه نهاهم عن صلوة التراويح التي ابتدعها عمر فامتنعوا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في
خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا باسمه دون المعنى وقد كان تمام زمانه غارقا مغتصا طول ايام ولايته وكيف لا من فيه
الخلاف على المتقدمين عليه وكل من بايعه جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على العدل وافضل وان غاية امره من بعدهم

ان يشنع
انتهى

الى ایشان والطواویس وههنا ابحوث تبازعرک لا نطول الکلام بذکرها واما دعوی فاطمة فدکا فاشهر من ان یطلب صحتها من کتب التواریخ اذ قد لهج بها العلماء والجهال
والنساء والولدان والاتباع والرذائل من الاراذل حتی قد مثل به قبل ذلک بخمسمائة سنة بعض حکماء الشعراء بقوله شعر ملک بخشایندهٔ درحرمان میمون خدمتت
چون فدک اندر خلافت بی بوده است بیزهر افدک واما ما ذکره من ان مجرد نقل التواریخ لا یصیر حجة وسببا للقدح فی الخلفاء ففیه ان ما اشتمل علیه کتب
التواریخ من جملة العلوم النقلیة فیثبت بما ثبت به غیره من الامور النقلیة وقد تقرر فی الاصول ان خبر العدل الواحد حجة فی النقلیات فیثبت به واذا بلغ الی حد
الشهرة والتواتر المعنوی استغنی عن التعدیل ثم لم یتمسک ههنا بمجرد روایة الواقدی بل صرح بغیره واشار الی کثرة الاخبار المحکوم علیها بالصحة عند
الخصم ایضا بما روی من مناظرة الف نفس من الفقهاء ایام المامون وذلک فی محله بالحدیثین المرویین عن سند حفاظ اهل السنة وصدور ائمتهم و
لیس علیه الا تصحیح النقل ان انکر الناصب وجوده والا فلینزل شغبه وجحوده قال المصنف رفع الله درجته وقال محمود الخوارزمی فی الفائق قد ثبت ان فاطمة
صادقة وانها من اهل الجنة فکیف یجوز الشک فی دعواها فدک والعوالی وکیف یجوز ان یقال انها ارادت ظلم جمیع الخلق واصرت علیه الی الوفات
فاما جائز کون فاطمة صادقة فی دعواها وانها من اهل الجنة لا یوجب العمل بما ادعیه الا ببینة قال اصحابنا یقولون لا یکون حاله اعلی من حال
نبیهم محمد ولو ادعی محمد ما لا علی ذمی حکما ما کان للحاکم ان یحکم له الا بالبینة وان کان نبیا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشیاء بل انه لیس
بمستبعد عندهم حیث جوزوا الکذب علی نبیهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر فی الشرع ان الحاکم
لا بد له من مستند فی حکمه وذلک المستند فی الحکم اما البینة العادلة او الیمین وعلم الحاکم ثم ان الحاکم لیس له ان یحکم بغیر المستند وکل هذه الامور تقرر
فی الشرع ولا خلاف فی هذا فالحاکم فی حکمه مشروط علیه وجود المستند والحکم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لان الحاکم اذا تیقن صدق المدعی
فله الحکم الا تری ان فی الحدود لا یجوز للحاکم ان یعمل بعلمه فاذا رای الحاکم ان فلانا زنا وهو شاهد فعل الزنا بشرایطه المعتبرة فی الشهادة علی الزنا فلا یجوز
له الحکم مع وجود العلم الیقینی بالزنا فالعلم الیقینی بصدق الحکم اذا فقد فقد مستند الحکم فلا یوجب الحکم بل لا یجوز والشیعة ان وافقوا فی هذا فلیس لهم
الاعتراض علی ابی بکر فی عدم حکمه لفاطمة وطلب البینة عنها وان خالفوا فی هذا الحکم فالبحث بینهم وبین اهل السنة فی ذلک الاصل الذی یتفرع
علیه هذا الحکم انتهی واقول لا نم انحصار المستند فیما ذکره بل العصمة وتعین الصدق ایضا من جملة المستندات واقواها کما یدل علیه القضیة التی شهد فیها
ذو الشهادتین للنبی صلعم مستندا بعصمته فاجاز النبی صلعم شهادته بشهادة رجلین حکم بقوله فلولا ان العصمة دلیل الصدق ونغنی عن الشهادة لما حکم
النبی صلعم بقول خزیمة بن ثابت وحده ولما صوبه فی الشهادة علی ما لم یره ولم یحضره باسنده الا الی علیه بدلیل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فیما اداه الی بریته
نعم لما کانت عصمة المعصومین فی زمانه منحصرة فیه صلعم وفی علی وفاطمة والسبطین علیهم السلام وقد صدر من ادعاها منهم له لیشتهر هذا المستند اشتهار غیره مما عم
سایر الخلایق وبهذا ظهر کذب ما ذکره اصحاب صاحب الفایق من انه لو ادعی محمد صلعم علی ذمی الخ وبالجملة اطلاق ایة الشهادة وعمومها مما خص بفعل النبی صلعم
وتقریره من عدا المعلومین عصمتهم وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة علیها السلام بلا بل صدقها واستغنت عن الشهود بما ثبت ان الذی منها حقها واوجب
علیها الشهود علی صحة قولها قد جار فی حکمه وظلم وفی فعله واذی الله ورسوله بایذاء فاطمة علیها السلام وقد مر علیه قوله علیه السلام فاطمة بضعة منی یؤذینی من اذاها و
قال الله تعالی ان الذین یؤذون الله ورسوله لعنهم الله فی الدنیا والاخرة واعد لهم عذابا مهینا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاکم من جملة
المستندات فعلی تقدیر صدق المدعی یلزم العلم للحاکم بصدقه فیما یدعیه لزوما وعلما ضروریین وعلی هذا فقد اضمحل جمیع ما نسجه الناصب من المقدمات
الواهیة کما لا یخفی ولو سلم فقد مر انها علیها السلام اتت بعلی علیه السلام وام ایمن شاهدا علی ذلک معها علیها السلام ظاهر البطلان فان المروی ان القریبین کانا فی تصرفها
علیها السلام فاخرج عمالها منها فان قلت البینة غیر کاملة ولعل ابا بکر لا یری تکمیل البینة بالیمین قلت هذا مردود لانه شیء اخترعه بعض
الخصوم لهدم هذه القاعدة فلا یصیر حجة لا سیما واکثر الخصوم یقول بموافقتنا من تکمیل البینة بالیمین کما هو المشهور فی کتبهم قال ابن حزم واما
الیمین مع الشاهد فروینا عن عمر بن الخطاب انه قضی بالیمین والشاهد الواحد ومن طریق ابن وهب عن انس بن عیاض عن ابی ضمرة عن جعفر بن محمد اخبرهم قال
سمعت ابی یقول للحاکم بن عیینة قضی رسول الله صلعم بالیمین مع الشاهد وقضی بها علی بین اظهرکم ومن طریق هشیم عن حصین ان عبد الرحمن ان عبد الله
مسعود قضی بدین لانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزیز وعبد الرحمن بن عبد الحمید عن شریح وروی عن
جماعة منهم سلیمان بن یسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربیعة ویحیی بن سعید الانصاری وایاس بن معویة ویحیی بن یعمر والفقهاء السبعة
وغیرهم وهو قول مالک والشافعی الا انهما لا یقضیان بذلک الا فی الاموال وجاء عن عمر بن عبد العزیز انه قضی بذلک فی جراح العمد والخطا ویقضی به مالک
ایضا فی القصاص فی النفس ولا یقضی به فی العتق انتهی قال المصنف رفع الله درجته وروی الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین ان بنی صهیب مولی بنی جدعان
ادعوا بیتین وحجرة ان رسول الله صلعم اعطی ذلک صهیبا فقال مروان من یشهد لکم علی ذلک قالوا ابن عمر فشهد فقضی لهم مروان بشهادته وفی صحیح البخاری
ان فاطمة علیها السلام ارسلت الی ابی بکر تسأله میراثها من رسول الله صلعم مما افاء الله علیه بالمدینة من فدک وما بقی من خمس خیبر فقال ابو بکر ان رسول الله صلعم
قال لا نورث ما ترکناه صدقة وانما یاکل آل محمد من هذا المال وانی والله لا اغیر شیئا من صدقة رسول الله صلعم عن حالها التی کانت علیه وابی ان یدفع الی فاطمة
منها شیئا فوجدت فاطمة علی ابی بکر فی ذلک فهجرته فلم تکلمه حتی توفیت وعاشت بعد النبی ستة اشهر فلما توفیت دفنها زوجها علی لیلا ولم یؤذن
بها ابا بکر وصلی علیها ولدها وعلی وذکره ایضا فی مواضع اخر بعینه انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذکره من حکم مروان لبنی صهیب

لما کان فدک لفاطمة علیها السلام

هذه الروایة ذکرها صاحب جامع الاصول عن روایات متعددة فی مواضع من کتابه الباب ۲

روایة البخاری فی بعض نسخ جامع الاصول

بشهادة عبد الله بن عمر وحده فربما يكون خطاء من مروان أو أنه رأى صهيب أهلاً للصالح فأعطاهم من مال الله والبيّن في فعل مروان أنه دليل فإنه غير كثير من سنة رسول الله

في أعماله وأحكامه وأما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على أن فاطمة طلبت فدك على وجه الميراث وهذا يخالف رواية أنها سألتها على وجه النحلة والهبة ويبطل

ما ذكر من دعوى فاطمة هبتها لأن الحديث الصحيح يدل على أنها سألتها ميراثاً حيث قال أرسلت فاطمة إلى أبي بكر وسألت ميراثها من رسول الله ولا يعارض هذا

الخبر الصحيح أخبار المؤرخين وأما ما ذكر من موجدة فاطمة على أبي بكر فقد ذكرنا وجهه وفرجوا أمر الله ثم أن فاطمة إذا قدمت على رسول الله استرضاها رسول الله

لأبي بكر وأخبرها بأن أبا بكر على السنة انتهى وأقول احتمال الخطاء في حكم مروان ليس بأظهر من احتماله في حكم أبي بكر لاستوائهما في الجهل بأحكام القرآن والسنة

وتزيين الخلافة إياهما بل الخلافة في مروان أدوم وملكه أوسع وقد اعترف أبو بكر بأن له شيطاناً يعتريه ويوقعه في الخطاء ولم يسمع من مروان اعترافه بمثله على

أن استدلال المص في ذلك ليس بمجرد حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وحده فيجوز رضاه به من غير أن يقول أن شهادته في مفرده ليس بمعتبر شرعاً فأحضروا

معه شاهداً آخر حتى تشهد على الوجه المعتبر وأما ما ذكره من أنه رأى بني صهيب أهل المصالح فيدل أن المعنى بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح للجهاد

من السلاح والمراكب ونحوها ولم نسمع أنهم يعدون الدور والعقار والخراب من جملة المصالح وأما ما ذكره من أن حديث البخاري يدل على أن فاطمة ع

فدك على وجه الميراث أنه يخالف رواية المص سابقاً عن الواقدي وابن مردويه من الأئمة أنه سألت فدك على وجه النحلة والهبة آه ففيه أنه ليس فيما رواه

المص هناك ما يدل على أنها ع سألت فدك على وجه النحلة والهبة وإنما تضمن تلك الروايات أن النبي ص دفع ذلك إلى فاطمة إعلاماً من الله تعالى بحق كونها من ذي

القربى مع أنه لا منافاة بين دعواها لذلك بالنحلة وبين دعواها له بالميراث إذ لا منافاة بين الاستحقاقين كما توهم الناصب فطلبها عليها السلم بالميراث لنص

تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم أمير المؤمنين ع وأم أيمن زوجة زيد بن حارثة رض وتوضيح ذلك أن النبي ص نحل

فدكاً والعوالي لفاطمة ع كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانا في تصرفها ع إلى وفات النبي ص فلما تقمص أبو بكر الخلافة أرسل إلى فدك وأخذها

وأخرج وكيل فاطمة ع عنها وجعلها حبوة وجعل الصدقة لنفسه فنازعته فاطمة ع في ذلك وقالت له إنها مما نحلها رسول الله ص لي وإن لم يثبت فهو ميراث لي فلهذا

نرى في بعض الروايات سؤال النحلة وفي بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك إمام الأشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في

كتاب الملل والنحل في أوائل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبي ص ودعوى فاطمة ع وراثة تارة وتمليكاً أخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي

نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى وما ذكره من إرضاء رسول الله ص لفاطمة ع لأبي بكر استرضاها فاعتذر من قبل جاء شفاعته ع

بفعله ابنه الحسين وقد أنشد من عالم الغيب قبل زمان الإسلام فلم ترجوا منه فقلت حسبنا شفاعة جده يوم الحساب قال المص رفع الله درجته وهذا

الحديث قد اشتمل على أشياء رديئة منها مخالفة النبي ص أمر الله تعالى في قوله وأنذر عشيرتك الأقربين فكيف لم ينذر فاطمة وعلياً والعباس والحسن والحسين

هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من أزواجه ولا أحد من خلق الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين أن فاطمة والعباس أتيا أبا بكر يلتمسان

ميراثهما من رسول الله ص وهما يطلبان أرضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه أن أزواج النبي ص حين توفي رسول الله ص أردن أن يبعثن عثمان إلى أبي بكر يسألنه ميراثهن

انتهى قال الناصب خفضه الله أقول من أعجب العجائب هذا الكلام وهذا الاستدلال فإن الإنذار هو تبليغ أصول الشرايع فلو لم يبلغ رسول الله ص

كل فرع من فروع الشريعة إلى كل واحد منهم لا يلزم عدم الإنذار وهذا من غرائب الكلام وكأن هذا الرجل نزل من شاهق جبال لا يعرف الطهر من البر وهو

جاهل بالعهد بالإسلام وأخذه تعصب حتى أورد المورد ولو لم يكن أن جميع الأحكام يجب أن يروى عن رسول الله ص جميع الأنام وإلا لم يحصل الإنذار لزم بطلان جميع

أحكام الشرع من جهة أن الفروع يجب أن يكون معلوماً لجميع الصحابة ثم يزعم أن أبا بكر ليس من أهل الرواية حتى يلقيه العلماء بالحجر ويتقلبونه بالخشب المدب وكل

هذه أمور باطلة فإن هذا الحديث رواه أبو بكر فإنه سمع من رسول الله ص فروى في تقرر الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى وأقول بل من أعجب العجائب

شدة جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك ليس منه يتعجب أما أولاً فلأن تخصيص الإنذار بتبليغ أصول الشرايع من جملة مخترعات جهله وقد صرح

بتعميمه المفسرون عن آخرهم منهم الفاضل النيسابوري تبعاً للفخر الرازي حيث قال في أوائل تفسير لسورة البقرة أن الإنذار التخويف من عقاب الله

بالزجر عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره وأما ثانياً فلأن الكلام في الإنذار الخاص المتعلق في الآية بذي القربى لا في الإنذارات

المطلقة ومن البين أن النبي ص إذا لم يأت بما أمر به من إنذار ذوي القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحاً ومساءً معهم وذكره لرجل أجنبي عنهم لكان في ذلك

إخلال لأمره موجب ما أمر به من الإنذار وهذا ظاهر جداً على من نشأ في شاهق الجبال ومع هذا خفي على الناصب المحتال الذي ربط الفضل بنفسه بالمحال

ولعمري أنه لو سمع الناصب الذي كفر هذا الدفع الذي ليس عنه مفر لصار ربيع لأنه صفر وبهت كأنه ألقم الحجر ولطم عند ما هجر وتأمل النص فيما نبه

وتقدم ما تراه آخر من الهذيان والهذر الجعل سهداء والحجب جهة بكل حجر ومدر قال المص رفع الله درجته ونسبها هؤلاء إلى الجهل وقلة المعرفة بالأحكام مع

رسول الله ص ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ بن مردويه بإسناده إلى عائشة وذكرت كلام فاطمة لأبي بكر وقالت في آخره وأنتم

تزعمون أن لا إرث لنا أفحكم الجاهلية تبغون أفي كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبي لقد جئت شيئاً فرياً فدونكها مرحولة

مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والزعيم محمد والموعد القيامة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى قال الناصب خفضه الله أقول لا يلزم من عدم علمها

بحكم من أحكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فإن أكثر الأحكام مما تقرر بعد رسول الله ص مع أن أبا بكر لما روى هذا الحديث سأل تصديقه من الصحابة فصدقه

وربما لم يسمعوا تلك الطائفة هذا الحديث يدعي أن كل الفروع والأحاديث سمعه خواص رسول الله ص والإجماع أن أبا بكر كان من أكثر الناس ملازمة ومصاحبة

لرسول الله ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسأل عن غيره واما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة
فلم يصح في الصحاح شيء **واقول** ما ذكره ههنا كالذي ذكره قبل ذلك كلها تمحلات وتوجيهات ظاهرة فقد عدل فيها عن جانب المقصود الواضح الى جهة اخرى فانقاد
عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي صلى الله عليه وسلم وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته واذا جهلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم
المختصة بشأنهم مع علم اجنبي عنهم به لزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى ثم لم يدع المصنف ههنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت عليهم السلام بكل احاديث النبي صلى الله عليه وسلم واحكامه
حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم عليهم السلام عالمون بجميع احكام الشريعة مطالعون للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في
شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي عليه السلام ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا عليه السلام الى المامون انك قد عرفت من
حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق عليه السلام
انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة عليها السلام وفيه ما يكون من حادثة وعندنا الجامعة
فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال عليه السلام اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب
فهو الالهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح رسول الله لن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة عليها السلام ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم
الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله وخط علي بن ابي طالب فيه والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيامة حتى ان فيه ارش الخدش
ونصف الجلدة انتهى واما ما ذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا
سابقا ان ابن الصلاح قال في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكررة اربعة الاف حديث مع انه روي عنه انه كان يقول
احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيهما فكفى للمصنف سندا بابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل
السنة وممن اثنوا عليه واشاروا بعنان التعظيم اليه **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي صلى الله عليه وسلم على اهله واقاربه وخواصه فلا
يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الاباعد
حتى قال الله في حقه فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول احكام الشرع يعلم
من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة تعطي الاحكام والسنة يعلم من روايات الصحابة وليس لكل من الصحابة يروون
جميع الاحكام بل كان يعرف من الاحكام ما روى بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا محالة ولا فرق في الشفقة
بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته
لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى **واقول** كلامه هذا ايضا مشتمل على نظير ما سبقه
من التمحل والتمويه والانحراف عن المقصود لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة
مخصوصة منهم ضرورة انه لا شفقة في ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفتها حين الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه
الشريف وبه كسر موضع الوضوء او الغسل واما ما ذكره من انه صلى الله عليه وسلم ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فمردود بانه كيف يكون النبي صلى الله عليه وسلم معذورا
بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي يعجز عن بيانها
لسان التقرير منها رد شهادة علي عليه السلام مع جلالة قدره ومنها ايذاء فاطمة عليها السلام وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما واوصت الى
علي ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابو بكر وعمر جنازتها عليها السلام الى غير ذلك من مفاسد المشيدة النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم ان ابا بكر سيبلغ
ذلك الحكم الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقون ابا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتاذون ويضطربون ويقع بينهم الشر والبغضاء حتى يدعوه الشفقة على
ان يشافههم ايضا باعلام ذلك لهم وهل مثل ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه الا تلبيس وتعمية حاشاه عن ذلك كلا والله لو كان التبليغ لهم
رسول الله المامور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على
عهد رسول الله وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله كما كان رسول الله يعطيهم وهذا
تغيير مع انه حلف ان لا يغير فلم لا غير مع فاطمة ويقضي فيها ببعض حقوق نبيها وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس الى نجدة
بن عامر الحنفي في جواب كتابه كتبت تسألني عن الخمس لمن هو وانا نقول هو لنا وابى علينا قومنا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى
اقول لم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بل عمل فيه ما عمل رسول الله كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس فيعارضه هذا الحديث فلا
يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ابو بكر راجح وهو مؤكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث رووا عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف
بالفعل اذا كان قابلا بالرجح من رواية الفعل كما ذكر في الترجيح انتهى **واقول** الجمع بين الصحيحين ايضا من الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم
الناصب صحة ما فيه من قبل كما مر فلا وجه ههنا للاشعار بانكار صحته ههنا واما ما ذكره من ترجيح الحديث الذي فيه الحلف فانا نسلم ان الحلف بالايمان المغلظة

ان القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول لنفرد ولزم مع ان رواية الفعل ارجح من رواية القول والحديث المثبت مقدم على النافي كما تقرر في الاصول
على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح بها المجتهد العمل باحد الحديثين المتعارضين لان الترجيح ينفي صحة احد الحديثين
ما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض ههنا اذ يمكن الجمع بان حلف ابو بكر ولا المصلحة دفع فاطمة عن ميراثها ثم حنث واعطى كفارته وخلص [illegible]
لا تم غاية الامر انه يعلم ان مخالفة فاطمة موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جملة الاثار الطويلة الاذناب المنشوة في [illegible]
هذا الكتاب **قال** المصنف رفع الله درجته وروى ان ابا بكر اغضب فاطمة وانها هجرته وصاحبته ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصليا عليها وقد روى
مسلم في صحيحه قال قال رسول الله ص ان فاطمة بضعة مني يؤذيني من اذاها في موضعين وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني فمن
اغضبها فقد اغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني
فمن اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين فقيل يا رسول الله ص سالت فاطمة فقال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء
هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران واسية امرأة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة ان محمدا ص قال يا فاطمة الا ترضين
ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله ص قال من اذى فاطمة واغضبها فقد اذاني واغضبني هذه الاخبار الصحاح
تدل على ان من اذاها واغضبها فقد اغضب الله ورسوله وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ثم يشهدون ويعترفون
ان ابا بكر اغضبها واذاها وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهادتهم بصحتها او يطعنوا في القرآن العزيز
وهو كفر او ينسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا انه سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا
الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد يكون في الحقوق المتعلقة بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون المغضب مبطلا ظالما في حق الغاضب
غضب فاطمة على ابي بكر في بحث شرعي عمل فيه ابو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضب عليه لخاصته فهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون ابو بكر في حكمه
ظالما مبطلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة فان كل من غضب له فالله يغضب لغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لها
على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة وهو انه لم تغضب لنفسها بل انما تغضب لحقوق الله تعالى فالله انما يغضب لغضبها وكذا رسول الله ص
يغضب بغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله وهو قد يجر الى المعادات وغضب يحصل من عدم مراقبة المغضوب عليه حق الغاضب
عند [illegible] خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير للخاطر وتالم للقلب لهذا يتبعه الهجرة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا الغضب
ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ونحن
نحكم بان غضب فاطمة على ابي بكر كان تالم الخاطر وهو لا [illegible] والله تعالى يجمع بينهم ويرضى
كلام بعضهم [illegible] والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة [illegible] انما فوضنا [illegible] وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم
الذي ذكره الناصب [illegible] والغضب لله على صاحبه [illegible] السؤال المورد على نفسه [illegible] فلنتكلم عليه
ونقول كيف استدل من كلام رسول الله ص [illegible] فاطمة [illegible] بانها لم تغضب لنفسها [illegible] فقبل ذلك [illegible]
وكيف [illegible] او كره من الله تعالى انما تغضب [illegible] لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف يجمع
احتمال كونها كانت غاضبة لاجل حق نفسها [illegible] من الحديث [illegible] انما تغضب [illegible] وفي نفسها وهل هذا الا
تناقض [illegible] واصعف من ذلك [illegible] غضبها على ابي بكر وتالم قلبها منه ولو سلم نظرا الى انه
[illegible] في العرف [illegible] والغضب [illegible] استيلاء [illegible] لم يكن للفاطمة المعصومة المظلومة [illegible] بعد وفات النبي ص استيلاء على ابي بكر وعمر فقد وقع
فيما من [illegible] ايذاء [illegible] للنبي ص ولا ريب ان [illegible] غضب الله تعالى [illegible] عقابه
الى ابي بكر [illegible] رسول الله ص على صحابه مثل هذا
[illegible] بان الاستدعاء [illegible] في تلك [illegible] كان ثابتا لكن المانع وهو
[illegible] على [illegible] الدلالة [illegible] وتحقق الشرائط ولو فرض
[illegible] وقد علم [illegible] المسالة [illegible] غضب
فاطمة [illegible] على [illegible] فاطمة [illegible] ابي بكر
[illegible] البرامكة [illegible] عليه [illegible]
على ابي بكر وعمر فقال سبحان الله [illegible] والله اكبر [illegible] ماتت وهي [illegible]
ولم [illegible] رفع الله درجته [illegible] مسلم في صحيحه قال
[illegible] على فلما توفي رسول الله ص قال ابو بكر انا ولي رسول الله ص [illegible] ميراث [illegible]
ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله ص لا نورث ما تركناه صدقة [illegible] والله [illegible] الحق ثم توفي

ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله صلعم وولي ابي بكر فرايتماني كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار تابع للحق فوليتها ثم جئتني انت وهذا وانتما
جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله صلعم وكذا لعمر مع ان
رسول الله صلعم مات وقد جعلهما الله من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي صلعم بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان
الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها الرسول يا ايها النبي يا ايها المدثر يا ايها المزمل ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في
مواطن شهد له فيها بالرسالة ضرورة تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن
رسول الله وخاتم النبيين ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ثم عبر عن ابنته صلعم مع عظم شانها وشرف منزلتها بقوله لامير المؤمنين ع ويطلب هذا ميراث امراته ثم انه ان كان وصف اعتقاد علي والعباس في
حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان اثمان غادران خائنان فان كان اعتقاده فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان
للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا وان كان اعتقاده مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذم الى علي والعباس حيث اعتقدا
في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للامامة مع ان الله قد نزههم عن الكذب وقول الزور ومع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا
لعلي والعباس كان بحضور مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وزبير وسعد ولم يعترض امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره
عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله صلعم فكل من تولى الخلافة
فهو ولي رسول الله صلعم والمراد بالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله صلعم وليه كما قدمنا في معنى الخلافة
وكذا قول عمر واما جعل رسول الله لهما من عسكر اسامة لا يقتضي ان يجعلهما رعيته فان امره صلعم ان يذهب الى عسكر في تحت رايته لا يصير رعيته لذلك الامير
الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله صلعم يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره فكانوا رعية رسول الله صلعم لا لصاحب الراية فان صاحب
الراية ايضا من الرعايا وهذا طعن في غاية السماجة واما قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب
الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله صلعم فذكره بلقبه الشريف ثم
ذكره في ضمن هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس فيه اصلا سوء ادب كما نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث
محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الايات وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امراته فهو ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر
الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لا انه اساءة الادب ثم ما ذكره من ان اعتقاد علي وعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا الكلام انما يلزم لو ثبت هذا الكلام في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من روايته ما ذكره البخاري في صحيحه
ان عمر بن الخطاب قال ثم توفى النبي صلعم فقال ابو بكر انا ولي رسول الله صلعم وانتما حينئذ فاقبل على علي والعباس تزعمان ان ابا بكر فيها كما تقولان والله يعلم انه فيها
لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله صلعم وابي بكر فقبضته سنتين من امارتي اعمل فيه بما عمل رسول الله صلعم وابو بكر والله
يعلم اني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرايتماه كاذبا غادرا خائنا حتى
يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا كلام بفرض الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والزعم وامثال هذه كثيرة في محاورات الحكام اذا
حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تحسبني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون زعمك هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب
بمجال الكلام وحقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي ولا العباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام
البتة على ارادة اثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يحصل من كل ذرة جبلا انتهى **واقول** قد قررنا على ما قرره الناصب في
معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف باطل وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا له في اموره كما يرشد اليه قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة واني جاعلك للناس اماما هرون اخلفني في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء احد خلف آخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة
في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان كلام المصنف قدس
سره ليس في ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا الكلام ليس للمصنف ههنا عن الخصم مماشاة معه وانما كلامه في ان من كان بحال جعله النبي
مرة ومرتين رعيته وتبعا لعبد من عبيده كيف حصل له لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة لولا ان غرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل
البيت ع واما ما ذكره من ان جعل رسول الله صلعم ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعيته ففيه ان الرعية من يجري عليه حكم غيره من فوقه و
حكم صاحب العسكر جار على اجنادهم ولا ينافي هذا ان يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه يقال
لاهاليها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو الفيصل
ههنا فان ابى فليرجع اليه ليعرف سماجة انكاره ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به الحنفية على انه لا قطع في سرقة احد الزوجين عن الآخر
وهو قوله صلعم الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ثم قالوا فالامير الذي على الناس راع ومسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم
والمراة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسئولة عنهم انتهى واما قوله ان قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب

جامع وصحيح نقل البخاري بل على ... الكتاب ...

بما عمل فيه

فالصواب حينئذ ان يقول انه لم يطلع على محاورات فضلا عن ما لبثه في الجمهور من اسلم من العرب سيما اكابر الصحابة الكرام الذين تادبوا في صحبته
بآداب الله وحسن المخاطب لم يكونوا خالين عن هذه الجهة حتى يسائل الاقوال التي كان يلقنهم لتنصيصها الى درايته مفتقرين الحال وتعظيم الله لهم
بينهم في المقال كما قد عليه رد النبي صلى الله عليه على الذي خطب عنده واهمل تعظيم الانفراد وبين كثيرا مما صلح في نحو من الكلام حيث قال من اطاع الله ورسوله فقد رشد
ومن عصاهما فقد غوى فقال له بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فاذا كان تحقق الادب بهذه المرتبة كيف يصح من عمر ذكر النبي صلى الله عليه في الحديث الآتي
بالاسلوب محاورات اجلاف العرب مع كانه يكون تمامه من تعريض رسول الله صلى الله عليه وقد شرح الجليل وكون ابن امية جفا او كان فيه وجه مطالبه ... بعد ذلك ايضا
استنباط خفي احتاج الى القاء ذلك الكلام المورث للايلام وطي تعظيمه وتسليم الاحتياج اليه ما كان يعتريه ولا كلامه لو قرنه بالصلوة والسلام ولقد كفانا
مؤنة وضع مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي قد افسد الله ما نقله ابو نصر الحموي في كتاب القضايا في باب من كتاب الجمع بين الصحيحين من عبد الرزاق عن
همام في الصحيح احمد بن حنبل وغيره من اكابر المحدثين حيث قال حدثنا علي بن عبد الله المبارك ... عن يحيى بن ابي ... انه قال كنا عند عبد الرزاق
فحدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس الحدثان الطويل فلما قرا قول عمر لعلي والعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته
من ابيها قال لا يقول الا انوك لرسول الله صلى الله عليه انتهى ولا يخفى ان معنى الانوك الاحمق فما قاله وما ذكره من ان عمر عبر عن رسول الله صلى الله عليه بلفظ يلزم من ذلك عدم تعظيمه
عند اسلامه لشهادته ان محمدا رسول الله صلى الله عليه ... بل لما رده انه عند خطاب علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم ... بذكر رسول الله صلى الله عليه انما
للاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب اصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت في اعراضه من الخطب واما الذي منعه عن توجيه الصلوة والسلام
اليه في هذا الكلام لولا عدم مبالاته بتعظيمه صلى الله عليه مع وجود الاكثار منها وعدم الغفلة منها عند الحاجة الى ابي بكر وتجاهه واستحبابها عند الخمريين واما توهم ان
عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول آه ففيه ان المصنف لم يقل ان عمر ذكر النبي صلى الله عليه باسمه حتى يجاب بانكار ذلك بل قال لما خاطب ... الله تعالى وادعى تعظيمه
الى الغاية لم يذكره في اكثر الخطابات باسمه بل ذكره بالغاية بتعظيم الشان وقد ذكره عمر كما هنا منهم ان تعبير عبر بالعتب ولا بشيء اخر بل لعله
تعظيمهم وبالجملة التعظيم انما يحصل بترك الاسم والابهام بالعتب كما وقع في القرآن الكريم لا بتركهما جميعا كما فعله عمر وانتم تدعونه من محاسن الادب
غاية احد من آحاد المؤمنين سيما الاكابر منهم بمثله الخطاب وكان من لم يخاطب الواحد منهم بصيغة الجمع ويخبر قوله باسمه ... ولا يقول له انت
كنت او قلت كذا او فعلت كذا بل يقول انتم قلتم وفعلتم وان لا تسميه فيسميه باسم الامير مثلا بما يشعر بتعظيمه وقد اخل عمر بجميع هذه الآداب
بالنسبة الى النبي صلى الله عليه والولي وعمهما وسيدة النساء كما لا يخفى بل تعبيره عن علي عليه السلام بلفظ هذا صريح في ارادة الاستخفاف والاستهجان كما يتنبه
اهل اللسان واما ما ذكره من ان المصنف ... في حديث البخاري قوله انما خانتا غادرا ففيه ان المصنف جمع لزيادة الاعتماد بين ما رواه البخاري ومسلم
كما صرح بروايتهما ... وان لم تكن في حديث البخاري مفصلا فهي موجودة فيه وذكر في حديث مسلم بقوله كاذبا آثما غادرا خائنا الا
البخاري لما بين في ذلك التفصيل فيفصح حال خليفته بدل لم يقويه كانقول لانكار بعضا اخر منهم بالغ في الاختصار والاخر صرح بذكر بعد بتوليه
... بل الناصب لفظ عمر ان يقول لم تذكران ... وكل ذلك من سبيل الوضع كما لا يخفى ثم لولا ان الناصب علم ان تلك الزيادة موجودة
في رواية مسلم وغافل من نسبته ادخالها كذبا الى المصنف ... الظاهر ان يطلق في نسبة الادخال ويقول بانه ادخلها في رواية البخاري ومسلم الا انه قيده
نسبة ادخالها في خبر البخاري فقط فلينظر ... جمع ولي الناصب في صحيح مسلم وجامع الاصول ... ليتبين صدق المصنف رحمه الله فيما ذكره من ان الحاكم كتبه انهم
ويقول في كلامه على سبيل التعجب مثل ذلك من غير ارادة ثبوت ذلك فانه كما معنى الحاكم من اليمين انه لا يؤمن معه من جهة الخصومة كذلك معنى
... من العبوس والانقباض الذي يمنعهم عن ملاينة النساء والتحني بالتجبر فكيف يكون الحال مع تلك الاتهامات وللتقدير ان الشبهة واما قولهم لم ترد
هذه النسبة فالحاصل لشكوى عمر كانه يتهمها بذلك ويهددها والا فلا معنى لاتقاء كلام لا يريد به معناه الحقيقي ولا لانه رحمه كان لتكلم
ان يطلب من الاخر ثم كيف لا يتوقع من عمر ارادة حقيقة هذه النسبة مع ما علم من عداوته لاهل البيت ... وهو الذي منع ابا بكر من
تحوله وحلف على علي عليه السلام عند استنكار علي عليه السلام ... وجوه الناس بعد موت فاطمة ومطالبة ابا بكر في بيته وجعل المصالحة كراهة محضر عمر ... ثم
قال عمر لابي بكر والله لا تدخل عليهم وحدك الحديث قال المصنف رفع الله درجته قد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه اراد ان يشتري موضع
المسجد من بني النجار فوهبوه له وكان فيه نخل وقبور المشركين فقطع النخل وهدم القبور وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي ومن المعلوم ان عائشة لم تكن لها
ولا لابيها دار بالمدينة ولا ارثها ولا بيت لها ... وادعت حجرة اسكنها فيها رسول الله صلى الله عليه فخلفها ابو بكر انها لها ... كما فعل لفاطمة انتهى وقال الناصب خفضه الله ثم انه ثبت
ان رسول الله صلى الله عليه جعل كل حجرة ملكا لصاحبتها الساكنة فيها من ازواجه ... فهذا امر كان متقرر في زمن رسول الله صلى الله عليه في حال حيوته فلا يحتاج الى طلب البينة
بعد الوفاة ... كسائر اموال الفيء لم يكن ... فاطمة وكان الواجب على ابي بكر طلب البينة على ان النساء ...
ان يجيب دعوى فاطمة النحلة واقامة البينة لم يصح ... صح في البخاري ان فاطمة طلبتها من ابي بكر ميراثا فلم يكن لها ان يطلبها نحلة وقد صح الاول فسقط الثاني
لانه غير صحيح كورثة الصحاح والله اعلم وقد وجدت في كتاب اعلام الحديث في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي انه قال سئل سفيان بن عيينة انه كان
بيوت ازواج النبي في معنى المعتدات اذ كن لا يجوز لهن ان ينكحن ابدا فجرت لهن النفقة وتركت حجرهن لهن يسكنها انتهى فعلى هذا انه ملك حكم الله

اى بهما على فاطمة كولى ابى بكر وعمر عا بنان
بينهما وقوم من الادب

واقول يكون كل حجرة جعل ملكا للواحدة من النساء هو حجرة لم يدل عليه سند ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه ان الحجرة لم تكن ملكا لعائشة
بل كان ميراثا قول ابن عباس لعائشة في شعره المشهور حين توهمت انه يدفن الامام الحسن عند جده ومنعت من ان يجاء به عند جده وجاءت راكبة
على بغلة لذلك شعر تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت فلو كان البيت ملكا لعائشة لوقع قول ابن عباس لك التسع
من الثمن لغوا واما ما ادعاه فاطمة عليها السلام فقد بينا صحته وبينا الفرق بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة اسقطها رافة في المطلوب وتبكيتا للخصم
المعاند فتذكروا واما ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس مذكورا في الصحاح فمدفوع بان الصحيح ليس منحصرا في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك
الصحاح بعدد الكسور والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي في تاريخه ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلام
غير ما كان يرويه في الابواب الاخر من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي مائة الف حديث صحيح او ما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما بعد حذف
المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة الاف حديث واما ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي في معنى المعتدات فيتجه لكن عائشة ما اعتدت بعدته
وخرجت عن عدة النبي بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان ابقاء المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان
المعتدة الغير الرجعية لا يستحق عندنا وعند فقهاء السنة سكنى ولا نفقة ايضا وايضا لا نسلم ان ما في حكم الشيء حكمه حكم ذلك الشيء بل الحكم بذلك تحكم قال
المصنف رفع الله درجته وخرجت عائشة الى قتال امير المؤمنين ع ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله تعالى قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار
في منزلها فهتكت حجاب الله تعالى ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب
به ولا لها حكم الخلافة فباي حق خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين لم يحضر قتله ولا امر به ولا واطأ عليه وقد
ذكر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين
بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته به لبغضها له وعداوتها معه ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة و
فاطمة لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها بشر انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد سبق ان من خرج على علي في ايام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الامام لشبهة وهو لا يخرج على علي فهو الامام بشبهة ان
في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي في هذا الرجل فيا امر من الكلام اثبت اعتراف على قتل عثمان وقد ابطلناه فما ذكره ههنا من تربية
على من دم عثمان موسا قضى لما ذكره هناك وما ذكر ان عائشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان البغي ليس اسم ذم ولا هو من العصيان لشيء لانه خروج
بالشبهة فصاحبه مجتهد مخطئ والمجتهد المخطئ ليس بعاص واما ما ذكر ان الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج و
الخروج بالتبرج كان من دأب نساء الجاهلية انهن يتبرجن بالحلي فيخرجن لاراءة الزوج والحلي للناس فيطمع الناس فيهن فهذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى
امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم
حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب فاخطات في
هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية بل مجتهدة واما قولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فنعثل لم يكن من
اسماء عثمان وربما ارادت شخصا آخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ عن وقعة
الجمل دخل علي على عائشة فقالت عائشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المرأة واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كان الا هذا وهذا
يدل على نفي العداوة بل هذه من مقاولات واحوال يكون بين المرأة والاحماء ولا يسميه الناس عداوة واما ما ذكر ان عائشة ساعدها الناس الكثير
فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله لم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث و
الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر العساكر والمساعدة فان هذا دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى فاطمة النحلة واقامة البينة
غير صحيح انتهى واقول من المشهور المسطور في كتب الجمهور ان عائشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى البصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جمعا
من عمال علي واخرجوا عامله عثمان بن حنيف الصحابي الانصاري رضي الله عنه على الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب
انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان لظهور انه لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي هناك
وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام النائب عن النبي وكيف يتصور الاحتساب في سلطانه ولم يحتاج الى ارتكاب اراقة دماء جمع من المسلمين
من اصحاب علي ونهب بيت المال في البصرة ثم الاصرار في ذلك حتى هلك الوف منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قال سابقا عند ما ذكر
المصنف الحديث السابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يؤولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين
انتهى ثم كيف يكون محاربوا علي مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور من قوله ص يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيرهما وردهما
وايضا ما الفرق بين بني حنيفة الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لشبهة ان الزكوة مما لا يجب دفعه بعد النبي الى احد بعينه بل الى الفقراء واما علينا ان نعطيه
على فقراء قومنا او لشبهة عدم استحقاق ابي بكر للخلافة على اختلاف القولين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي باحدى الشبهتين الاخريين حتى
يسمى الاول مرتدا عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة رئيس بني حنيفة كان صحابيا ايضا وقد اظهر عمر ان خالدا قد قتله ووقع عليه حتى تابع

قال المصنف رفع الله درجته وخرجت عائشة الى

على ابي بكر في الافصاح عن حالها وعلى تقية قوم سارا اهم في ايام خلافته وهل فارق من الطائفتين سوى ابي حنيفة كانوا من احباء علي على ما
روي في اصحاب الجمل من اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص من الخروج مع التبرج فمردود بان الله تعالى امرهم اولا بالسكون في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم عطف
على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة لا الخروج مع اظهار الزينة فاين في كلامه تعالى لفظ الخروج حتى يحتمل ان يكون مع اظهار الزينة
ولا يلزم الخروج بجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في البيت ومن سطح البيت على المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه تعالى لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا
لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد قضين مع النبي وكانوا معه في السفر فحكم قرارهن في بيوتهن دائما
بعده فلتلتزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضورهن للجماعة في المسجد فلم يرو احد ان نساء النبي خرجن ايام حيوته او بعده فانه للصلوة جماعة بل الروايات
انهن كن يصلين في بيوتهن بصلوة النبي في المسجد اما ما ذكره من ان عايشة خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد
مر منا ما يرشد الى حرمة هذا الاحتساب فانها كانت احق بالاحتساب بنفسها في خروجها من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكها حرمة
النبي بل سايرا اهل الاسلام بركوبها على قلوص راحلة من مرحلة الى مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رضي الله عنها ومن تتمة ما شنعت به عليها
قولها لو اتيت الذي اتيت ثم قيل لي ادخلي الجنة لاستحييت من رسول الله ص وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سنذكره من قول النبي الفتنة تخرج
من ههنا ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عايشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب
السياسة والامامة انه لما انتهى عسكر عايشة الى ماء حوأب في بعض الطريق نبحها كلاب الحوأب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا قال هذا ماء الحوأب
قالت فاني لا راجعة قال لم قالت سمعت رسول الله ص يقول لنسائه كاني باحداكن قد نبحها كلاب الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميرا انتهى ومع
ظهور خطائها وعصيانها من هذه القضية قد عاقها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي ع والتماس من كان معه من روساء الجمل سيما ابن اختها عبد الله
بن الزبير اللعين المجبول على عداوة اهل البيت ظاهرا حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الصلوة على النبي ص فلما انكروا عليه قال ان
له اهيل سوء اذا ذكروا باسمه شمخوا بانوفهم وبالجملة بعد ظهور خطاء اجتهادها عليها من قضية كلاب الحوأب كيف حل لها الاصرار على ذلك و
كيف جاز الاعتذار عن قبلها بانها اخطات في الاجتهاد وهي غير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها اقتلوا نعثلا شيء لم يصح في الصحاح ففيه ما
مر مرارا من ان الصحيح غير محصور فيما تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما روي في جميع ما رايناه من التواريخ والسير المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عايشة
لما اتاها خبر بيعة علي وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي ان يقع السماء على الارض قتل والله مظلوما
وانا طالبة بدمه فقال لها عبيد ان اول من طعن عليه واطمع الناس فيه لانت ولقد قلت اقتلوا نعثلا فقد فجر فقالت عايشة قد والله قلت وقال
الناس فقال لها عبيد شعر: منك البداء ومنك الغير ومنك الرياح ومنك المطر وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد فجر
فهذا اعتذار في فعله وقد اكثر عنها ما امر قال الحملاني لما اتى عايشة خبر اهل الشام بانهم ردوا بيعة علي وابوا ان يبايعوه امرت فعمل لها هودج
من حديد وجعل فيها موضع عينها ثم خرجت معها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله ان نعثلا لم يكن من اسماء عثمان
فلا ينافي تعبيرها عن عثمان بذلك ازدراء له لما روي من ان نعثلا كان اسم يهودي ذي لحية شبيه بعثمان في اللحية وبعض حركات تماثله فكانت تسميه
بذلك ازدراء واهانة له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال نعثل كجعفر الشيخ الاحمق و
يهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا سب انتهى واما انكار الناصب لعداوة عايشة بالنسبة الى امير المؤمنين ع فمن قبيل
انكاره نفسه لعداوته مع ظهورها على صفحات تاليفه وفلتات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك مع ما قد مر وبيانه ما سنذكره من قولها اني اكره دخول مكة
وعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس رض بعد انقضاء حرب الجمل ما فيه يلوح على امير المؤمنين ان امير المؤمنين كان عمر ونفرتها عن
التصريح باسم علي في بعض الاخبار الذي رواه البخاري ومسلم والتعبير عنه برجل اخر غير ذلك وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عايشة من استعذارها
عن علي ع بعد حرب الجمل مما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عايشة صادقة فيما ذكرنا من انه لم يكن بينها وبين علي ع من العداوة الا ما
يكون بين المرأة واحمائها وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فان من الامثال المشهورة ان العداوة بين القبيلة كالنار في القصبة فكيف بين المرأة
واحمائها فانه ينبغي ان يكون كالحديدة المحماة واما ما ذكره من ان الناس مما لم يبايعوا فاطمة لان دعوى الارث في الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى
العساكر ففيه ان اخذ فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما قدمنا مرارا من انها كانت في تصرفها من زمان النبي ص فاخرجوها
عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تعالى من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما تكلفت ع فاطمة البينة على ذلك في خطبتها
لذهابها الى انها تستحي عما قيل عن ذلك فيما قصدوه من الظلم والغصب والا فقد كانت الفتنة من قبل ظاهرة شعر ...
وكانت بقية من العسكر لاجلها او ... ذلك اعوانا وانصارا كالغالية العادية المحلية جرت على حاكم زمانه وهو علي ع عسكرها
انه خالف حكم قتلة عثمان مع عدم كونها ولية الدم فانهم قال ... رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله ص مقبرة لابيها ولعمر بلا اجر باسناد
عن النبي فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب ... جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين وكان ... وان كان ملكا لها
كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ...

روضة من رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري ساعة **قال الناصب**
حفظه الله قد سبق ان البيت كانت لعائشة بتمليك رسول الله اياها واما نسبته رسول الله البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه وعائشة زوجته ومن عادة بين المرء والزوجة لكل منهما ان نسبت البيت الى نفسها وليس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال
ولكل احد منهما ان يقول بيتي واما قولهم ان عائشة لم يكن لها بيت لان الدار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله ثم نقول لو لم يكن البيت
لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق الاولاد ان كان ميراثا ولكان ينبغي
ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي قد تصرفوا في بيوتهن في حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها
تصرف الملاك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز ايام الوليد بن عبد الملك وجعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله لكان عمر بن عبد العزيز يردها
الى الاولاد فاطمة ويشتري منهم كما صنعوا انه عمل في ذلك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى **واقول** قد عرفنا ان دعوى تمليك
النبي البيت لعائشة دعوى مجردة تفردت بها الناصبة ولا يعجز عنها احد اذا لم يرع عن ذلك ورع وحياء مع انها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور عن
ابن عباس واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه ففيه ان ذلك ارتكاب للتجوز
وهو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا
يصير بمجردها ثابتة بلا قرينة ولا دليل فتعين ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة
في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المصنف وعلى الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد من ان ذهبوا بالنبي
الى السماء او الى ارض [illegible] ان لا يكون قولهم انهما ضجيعا رسول الله مدحا لهما مع ان خبر المضاجعة والمعانقة بدون المناسبة المعنوية لا يوجب
نفعا ولا فخرا كما ان ابا جهل [illegible] لنور النبوة في حجرها وكانوا الائمة كافرين بزعم الخصم وكذا آسية
بنت مزاحم كانت ضجيع فرعون مع ظهور كفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته ولكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن ايراد الناصب بعدم تصرفه في فدك في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابا بكر وعمر فقد ذكر علي ما دام في قبرهما
في الارض المغصوبة تضعف عذابهما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين وفي رواية انه قال من غصب من الارض شبرا بغير حق طوق بها الى سبعة ارضين وقال محمد بن حبيب الضبي رحمه الله في قصيدة له يمدح مولانا
الرضا وشرف الضا في جواره الشريف من قبر هرون العباسي الكثيف **شعر** قبران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد تراه ضرام قبران مقترنان
هذا ترعة [illegible] وكذاك ذلك من جهنم حفرة فيها يجدد للغوي هيام قرب الغوي من الزكي مضاعف لعذابه لا نعزة لارغام
ان يدن منه فانه لمباعد وعليه من خلع العذاب ركام وكذا ليس يضره الرجس الذي يدنيه منه جنادل ورخام لا بل يريك عليه عظم حسرة اذ
انت تكرم الطيب [illegible] سوء العذاب الساعات والايام والاعوام واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت
عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه ايضا من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها صدقة كما يدعيه الخصم ان
يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج او لبعض ورثتهن من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا
في باب فدك من انه يجوز ان يكون اعطاء مروان فدك من وجه من بيوت النبي من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صار ملك من اخذه
من باب المصالح فلا ينافي كون تلك ملكا للنبي في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه وحررناه بطلان هفوات الناصب ان نسبته الهذيان الى
قبل نسبته خليفته الثاني كلام النبي الى الهذيان والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت
ما غرت على احد من نساء النبي ما غرت على خديجة وما رايتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدائق
خديجة فربما قلت له كانه لم تكن في الدنيا امرأة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد وقالت عائشة وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ان لخديجة
لها بيت في الجنة من القصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعائشة قاتلت امير المؤمنين بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة
عشر الفا صحابيا وغيرهم من المسلمين وافشت سر رسول الله كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عمر خليفة ابيها عليها بذلك ونزل القرآن في
سوء صحبتها رسول الله فقال انا بابها ابو بكر دخل يوما على النبي وقد وقع منها في حق النبي امر مكروه فكلفه النبي ان يسمع ما جرى فيما بينهما فقالت
لها رسول الله تتكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب هل كان عنده الا الحق وينظر الفرق بين خديجة وعائشة
وقد انكر الجاحظ من اهل السنة في كتاب الانصاف غاية الانكار على من يساوي عائشة بخديجة ويفضلها عليها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى
اما فضائل خديجة فهي كثيرة لا تحصى وصحبها رسول الله وقال ان لخديجة بيتا من القصب لا صخب فيه ولا نصب مساعيها في خدمة رسول الله كثيرة وهكذا
لكل واحدة من ازواج النبي فضيلة ولبعضها ولا مساس لنا ان ندخل في الفرق بين ازواج النبي وما كان لنا ان نتكلم في شانهن بما فيه طعنا او قدحا فان
كل هذا يرجع الى عرض رسول الله والتعرض لحرمة هتك سترهن بعد النبي المطاول وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من ... ساهي

فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم على ان رسول الله صلعم خلا في بيت حفصة بمارية القبطية فغارت حفصة فحرمها

على نفسه مراعاة لخاطر حفصة فلم تكتم السر وافشت عند عايشة واما ما ذكر من الغزالي ان عايشة قالت لرسول الله صلعم تكلم ولا تقل الا حقا فان عايشة كانت

اعلم الناس بان رسول الله صلعم لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند مجادلة الرجل فتقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام

ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله صلعم لابي بكر دعها فان رسول الله صلعم كان يعلم ان هذا الكلام منها ليس

الى رسول الله صلعم منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله صلعم قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عايشة

وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى **واقول** الكل مدخول معلوم اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا مشاكلنا ان نخوض في الفرق

بين ازواج الرسول صلعم فمصروف بان ذلك مناقض لتوغلهم في اثبات افضلية ابي بكر من النبي وساير صحابه مع كونه ملحقا بالمحال الاشتباههم افضلية الانبيا

عن الملائكة او العكس مع عدم تعلقه بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله صلعم منسوب الى حفصة بلا خلاف

بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عايشة معها كما هو جواب وانما حصل الكلام فيها انها سبب لكون الكلام معطوف في ذكرهما دون حفصة

والافشاء السر قد وقع منهما كما نطق به الاية والرواية فقد روي ان رسول الله صلعم خلا بمارية القبطية في يوم عايشة وعلمت بذلك حفصة فقال

لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي واخبرها انه يملك من بعده ابو بكر وعمر فارضها بذلك واستكتمها فلم تكتم واعلمت عايشة الخبر وحدثت كل منهما

اباها بذلك فاطلع الله تعالى نبيه فطلقها واعتزل نسائه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولاشتراك حفصة وعايشة في ذلك قال الله

تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن خلاص رسول الله صلعم من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه

ها او بما يقوم الناظر فيها ان رواية من اخبار النبي صلعم لحفصة بان ابا بكر وعمر يملكان بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة فقد ثبت النص على خلافتهما وتم الدست

لاهل السنة فنقول لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر بادي ونظر تحقيقي وسداد والنظر البادي كثيرا ما يخطي في المبادي والله الهادي

فليتامل الفطن او لا ان الملك مقابل الخلافة والامامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك

هذا الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد

به الخلافة الثابتة من الله تعالى ورسوله لاظهرها النبي قبل ذلك لابي بكر وعمر وعرفها بعد الجامع انه لم يخف شيء من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد بها الخلافة

لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة او احد من متاخري اهل السنة الذين تكلفوا لاثبات النص له بالادلة الواهية سيما هذا الناصب تعرض للتمسك بكل

حشيش ثم ذلك اخبار عما علم الله تعالى به من الحكم الكوني دون التكليفي التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله بنيلهما الملك بعد النبي ليكونا مطيعين مثابين

في ذلك بل كون ذلك نظير الملك والسلطنة التي اله لفرعون ونمرود وشداد وساير المتغلبين المستولين على البلاد والعباد يدل على ان ما ذكره

وما في العترة من كتاب المشكوة ورواية عن احمد عن النبي في جملة حديث سئلوا امرة عمو يجعل من بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه

هاديا مهديا ما حاكم الطريق المستقيم انتهى وجه الدلالة انه صلعم اخبر عن ان عليا عليه السلام يستحق الخلافة وانه راض بذلك مريد له لكن القوم لا يفعلون ذلك

بزين معاندة ولددا واما ما ذكره من ان عايشة كانت اعلم الناس بان رسول الله صلعم ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر

بعد النبي كذب ونسب بعض اقواله صلعم الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المراة التي تكون من علم الناس بجلالة قدر رسول الله صلعم لا ينبغي منها ان تجادله كالمحادثة

عوام النساء ازواجهن وكان عليها ان تعاجم مجادلتها مع النبي وان اتمها وعدايها اضعفين كما نطق به القرآن ولم تعلم ذلك فظهر منها ما دل على مساواتها

في الجهل مع النساء العوام السوقية بل على ان عند الناصب مما لا ينبغي يجهره دعونا وبهذا ظهر ان ما حكي عن عايشة من الكلام انما صدر عن جهل

والخيانة ولعل الناصب تفطن انها عبر عن حالها بالغيرة ولا لم يكن للغيرة في تلك القصة التي رواها الغزالي مدخل انما كان موجب الغيرة في قصة مارية

وظهر ان اعراض النبي عنها اخر كان امتثالا لقوله تعالى فاعرض عن الجاهلين لا لما توهمه الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عايشة

وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين فقد مر جوابه ولا وقد اشار الناصب في كلامه الى تفضيل عايشة على خديجة بالنقد الذي ذكره في الدليل الاول لان

خديجة كانت مخلصة للنبي وام فاطمة وعايشة كانت عدوة لها ولعلي **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان الرئيس دحا على

عايشة في مرضها فقالت اني فاتلت فلانا وسمت الفاتل برجل قاتلته عليه وقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا ومنه عن عايشة ان النبي

كان يمكث عند زينب بنت جحش ويشرب عندها عسلا فاتفقنا انا وحفصة ايتما دخل علينا رسول الله صلعم فلتقل له اني اجد منك ريح مغافير اكلت مغافير

فدخل على احديهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله لعايشة

وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه قال ابراهيم بن موسى عن هشام ولن

اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على بعضها العادة وفيه ان عايشة حدث ان عبد الله بن الزبير قال في بيع او عطا اعطته عايشة

والله لتنتهين عايشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه منكر وهذا يدل على انها ما انتهت ومنه عن ابن عباس قال اردت ان اسأل عمر عن اللتين تظاهرتا

عليها الى ان قال فقال هي عايشة وحفصة وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي خطيبا فاشار الى مسكن عايشة وقال ههنا

الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه فخرج النبي من بيت عايشة وقال راس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان انتهى وقال

الى قالت

الناصب خصه الله تعالى اقول ما روى من عايشة انها قالت فلانا فهذا اعتراف منها وندامة على الخروج فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه
والاثم عليها شئ من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكره من حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها او
حمل النساء الذى افشاها النساء على شرب العسل فنعيد الكلام بذكر المفسرين ثم ذكر ولذلك الحديث فى هذا المبحث بل جاء وعلى وقوع رسول الله صلعم على تمام
وتبيين مفصلا كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها فى الغاية فهذا خلاف لما علم بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله صلعم يحب عايشة حبا شديدا
ولا يجب احدا من النساء مثل حبها وهذا معلوم من متواترات الاخبار الدينية فكيف يثبت انه يبغضها واما قول ابن الزبير لا حجرن عليها فهذا
يدل على غاية كرمها وعطائها حتى ان ابن الزبير قصد حجرها لكثرة عطائها وبسط يدها فى العطية وقد انكرت عايشة على قوله حتى هجرته واما قوله ان
رسول الله صلعم اشار الى حجرة عايشة وقال ههنا الفتنة فالجواب بمعانى الاحاديث ومآرده فهم تلقى معانى الاخبار كانت حجرة عايشة فى جانب
الشرق من المنبر واشار رسول الله صلعم الى الشرق كما يفسره باقى الاحاديث فهو ان رسول الله صلعم اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلعم بقوله حيث
يطلع قرن الشيطان والمراد منه الشرق لانه جاء فى حديث خر ان الشمس حين تطلع بين قرنى الشيطان فبهذا فسر رسول الله صلعم اشارته واليه
يوئد جانب المشرق فلو كان المراد حجرة رسول الله صلعم التى كانت لعايشة فكيف يتأتى ان قرن الشيطان تطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله
يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرءة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر النجس وانى لابن المطهر اساءة الادب لاهل حرم رسول الله صلعم والتكلم فيهم فهل هذا الا
على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلعم يوم الافك من يعذرنى فيمن اذانى فى اهل بيتى وهذا الرجل يؤذى رسول الله صلعم وقد قال رسول الله
فى شان عايشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على اهلى الا خيرا ثم ان ابن المطهر جاء فى اخر الزمان واثبت فى اهل بيت رسول الله صلعم الشر والفساد
وسمى بيت رسول الله صلعم محل قبره المكرم مطلع قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد الى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويجر
فهناك مطلع قرن الشيطان ومغرب لعنة الرحمن انتهى **واقول** طعن المصنف على عايشة ههنا انما هو لتعبيرها عن على عم بفلان دون ان يذكر لقبه
الشريف واسمه السامى مقرونا بالتعظيم ويظهر من سواد بياض فى هذا التعبير وقولها لوددت انى كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها على الخروج فى حرب
الجمل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا الى تقصير عبد الله وابيه الزبير فى الحرب ويؤيد ذلك ما روى عن بهلول رض انه رءى
جماعة يذاكرون الحديث فيروون عن عايشة انها قالت لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربى الا العفو والعافية فقال بهلول الظفر على على بن
ابيطالب كان من اهم مسئولات عايشة فكان ينبغى ان يفهم ههنا على قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها ايضا
عن على عم برجل حيث قالت فتذاكروا ما كون خروجها ذنبا وعصيانا واثما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من صحة توبة عايشة
فنعتهم جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التفصى عما اراقها من دماء المهاجرين والانصار وما
هتبته من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد العظام ولم يتحقق منها شئ من ذلك وانى لها ذلك وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر فى مختصر صواعقه
عن الطبرانى والبيهقى ان الله احتجر التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقى لا يقبل الله تعالى لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الاسلام
كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها فى كتابنا الموسوم بمصائب
النواصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم فى مخالفة امام اهل البيت عم فانما يتلم بالمعنى
اللغوى وهو بذل الجهد الشيطانى فى معاداتهم وغصب حقوقهم والا فانهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذى هو استنباط الفروع من الاصول
فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعانى القران الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اول الكتاب الى ههنا انهم
كانوا اجهل خلق الله بذلك انما كان شانهم فى حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين فى زماننا يستاجرون القضاة عن السلاطين الرومية
العثمانية ثم يسئلون المسائل عن الناس ويحكمون بما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة ومعللة بها
وانما خالفه الشافعى فى هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما قوله ان ما ذكر من حديث العسل كان
من باب غيرة النساء وهل يؤاخذن بها فجوابه نعم يؤاخذن بها بعد ما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبى لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الاية
ولولا اتقائهن عن مثل ذلك لما وجد امتيازهن عن النساء المحصنات الاخر فان امرأة لوط عم ايضا كانت صاحبة له ولم ينفعها ذلك بدون الاتقاء
عن مخالفته فى اوامر الله تعالى واما ما ذكره من ان المفسرين لم يجعلوا السر الذى افشاها النساء على شراب العسل ففيه ان القسطلانى شارح البخارى ذكر
احد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع انه لو تم الايراد المذكور فانما يرد على الحميدى ولا صحة احاديثه وانما يستدل باحاديثه الزاما للخصم المعتقد
لتفسيره وصحتها واما قوله ان بغض النبى لعايشة فى ذلك مدفوع بكون حبه اياها صار من ضروريات الدين ففيه ان ذلك انما هو من ضروريات دين
النواصب الذين وضعوا الاحاديث فى مناقبها خاملة فى عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث فى شانها لما بالغوا فى اظهار فضائلها
بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين عم ولهذا ترى ان محمد بن ابى بكر رض مع كونه اخاها كان فاضلا لها لم يساووها معها ولا مع معاوية الباغى فى النفس
عن مجال المؤمنين لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين عم مع انه يا رض واما ان الحب ما نقله المصنف عن الحميدى ههنا من رواية البغض وهو
ان النبى صلعم كان مكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عايشة وحفصة من ذلك وما نقل قبل ذلك من انه صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية

القبطية في بيت عايشة واسكنها وما روى من انه ص كان يكثر ذكر خديجة حتى غارت عايشة منها الى غير ذلك مما اطلق الله به لسان

محدثي القوم واما ما ذكره من ان ما اراده ابن الزبير الحجر على عايشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها في العطية فمن عجيب الامور لانه يمكن ان يكون ذلك لانها

عن عايشة بحيث في تهاب الاموال اعطاها عبد الله بن الزبير وانفقه في الناس ببسط اليد المستحب المحمود ويحكم على غسل الرجل الذي يدل نص القرآن على وجوب مسح الوضوء

بكونه اسرافا مذموما مع كون الوجه اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي ص اشار في حديث الى

الفتنة بقوله هنا الى ناحية الشرق وقد اتفق ان حجرة عايشة كانت على سمت تلك الناحية فالتصحيف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوي روى انه ص اشار الى نحو

مسكن عايشة ومن البين انه لو كان مراده ص نحو المشرق لقال الراوي واشار الى نحو المشرق واما ثانيا فلانه لم يكن حجرة عايشة مستوعبة لجهة مشرق بيوت

النبي ص كلها وبهذا يتضح انه صلى الله عليه وآله اشار الى تلك الحجرة واشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي والا لما خص الاشارة بذلك اما ثالثا فلان لفظ هنا

للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراء في نصاب الصبيان ثم انجا هنا ثم هنا انجا فلو كان مراده ص ناحية الشرق الذي وقع فيها وقعة الجمل وقعة صفين

وظهور حجاج بن يوسف في ارض نجد والعراق وما وراءها من المشرق كما ذكره الفضل لا يقال كان استعمال لفظ هنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان

ويشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عايشة الواقعة في ناحية المشرق فقول الفضل في بعد ذلك وكان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان وجه

الاشعار ما عرفت عن قريب من ان عايشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله فتقول اقتلوا نعثلا فقد كفر وانهم ان كنت من اهل فطانة

ولو صح بعض ما روي في اظهار النبي ص لمحبة عايشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عايشة انه استأذن رجل على رسول الله ص في الدخول عليه

فقال ائذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت عايشة قلت يا رسول الله ص قلت الذي قلت في الرجل ثم النت له

الكلام ص قال ان شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث اما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عايشة مع ان رسول الله ص

كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سال شافعيا قليل التحصيل بمحضر جمع ممن يعتقد فيه فضل عن الثلث الجاري من اشكال الهندسة

فلما عجز عن بيانه لجهله وانفعل عن الحضار اجاب مشنعا عليه بانك تسئلني عن المثلث الذي حله الحنفي فهو في مذهب الشافعي حرام لا ينبغي الكلام

فيه وقطع البحث معه بان اظهر الغلبة عليه على الحاضرين عند الجهلة لو منع مثل ذلك عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عايشة لامتنع القول بان الشيطان

يخرج من جانب الشرق لان النبي ص كثيرا ما خرج في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما ما نسبه الى الشيعة من جرأته على حرم رسول الله ص

فهو بريء منه لان ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عايشة واثارتها الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب الناصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول

وذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله ص وانما نقل المص ذلك وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يروون في حق حرم رسول الله

مثل ذلك فان كانوا صادقين فيلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويجر الركون اليهم الى احاديثهم والى ما انفردوا به من المذاهب وقد

تقرر ان نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك اولى كما عرفت واما ما نقله من قوله ص يوم الافك فاما كان عن صدق فيحتج بما نسب

الله تعالى ازواج الانبياء ع عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاولاد وايم الله انه عجز عن ايراد

خبر الجزاء بان جعل مكانه بعد وفاته في جوار امير المومنين ع وسيحشره معه يوم الدين واخزى الناصب بطرد الطرد والتشريد الى بلاد الشرق الموسوم بما وراء النهر

فيه بعد قليل من الدهر ودفنه في جوار خوارج النهروان المبغضين لعلي ع بالجهر فمن ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب اليوم الناصب يعرج الى الدرك الاسفل

من العذاب الواصب قال المصنف رفع الله درجته فلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا ويطلب

الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب غدا على القليل والكثير والفتيل والنقير وكيفية ترك اعتقاده ويتوهم انه قد ترك سدى او يعتقد بان الله تعالى قد قدر عليه هذه

المعصية وقضاها فلا تمكن من دفعها عن نفسه قولا لا انفعالا فانه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر

على تحصيل شيء البتة ولو كان الامر كما توهمه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه فكل وعد ووعيد انما يكون متوجها الى نفسه

لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء وعلى من انزل الكتب ولمن تهدد وتوعد ولمن امر ونهى ومن عجيب شيء واغربها انهم يعجزون

عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد العقل

والضلال والتلبيس وتصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى وح لا يبقى علم ولا بيان لشيء من الاعتقادات الدينية ويرتفع الجزم

بالشرايع والثواب والعقاب وهذا كفر محض قال الحواري حكى قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي ان المجبرة كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في

كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم يعذبهم دائما

ويخلد الكفار والمنافقين وابليس وجنوده في جنة النعيم ابد الابدين وقد دان لهم في ذم الله ممتنع وفيمن عداه ممتنع وهذا حكى الله تعالى اعتذار الكفار

في الآخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان

عدنا فانا ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا

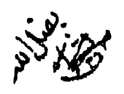
وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا

وما اضلنا الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف بانه استغواهم وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم

وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وقال الشيطان سول لهم واملى لهم فزين وانتهى ما ذكره الله واعتراف الشيطان
وتزيينه ولو صدق الله في القوم والله انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول كرر في هذا الفصل جميع ما ذكره تفصيلا فهو تكرار الكلام اجمالا
وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكره فيما سبق من الكلام ولما كرر الكلام احتجنا الى التكرار في الجواب فنقول ما ذكر انه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان
الا مكابر جاحد فالجواب انا نقول بموجبه فان انكار صدور الفعل عن الانسان مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتأثير غير
المباشرة والكسب هما شيء واحد فليس هذا من الضروريات واما قوله ولو كان كذلك لكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه فالجواب عنه ان نسبة
خلق الافعال الى الله تعالى لا توجب ان يكون مرسلا الى نفسه لان ارسال الرسل الى مباشر الاعمال السيئة والحسنة لا الى خالق الاعمال فان خلق الشيء
ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق وان كان قبيحا بالنسبة الى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما ذكره واما قوله ومن اعجب الاشياء انهم يعجزون عن ادراك استناد
افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسل الى اخر كلامه فحاصله ان
قول الاشاعرة ان الافعال مخلوقة لله تعالى يوجب اسناد الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرناه مرارا ان هذا الايجاب تم لان الفساد والضلال
مستند الى مباشر الفعل وكاسبه لانه محل الفساد والضلال لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظاهر قوله ويرجع لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات
قلنا اذا اسند الفساد والضلال الى الله تعالى بمعنى انه حاشاه تعالى عن ذلك فاسد وضال لا يرتفع الجزم بالشرائع والثواب لا كل من خلق ما يعد فسادا
وضلالا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فهو فاسد وهذا الفرق ظاهر فكيف يصح ان يقال ان قائل هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع
عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل اعمالهم واضله الله على علم يضل الله من يشاء فصرايح الايات تدل على نسبة الاضلال
الى ذاته فكيف من قال بصرايح القرآن يكون قوله كفرا ولولا ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من اهل القبلة لكان يجب تكفير ابن
المطهر بهذا التكفير ولكن ذهب الفقهاء الى ان من جعل جهة الاسلام كفرا فهو كافر وهذا الرجل جعل جهة الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى
لدلالة صرايح النصوص عليه كفرا فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي ان المجبر كافر ان اراد بالمجبر اهل السنة والجماعة من الاشاعرة فيجب تكفير الجبائي
لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من يكفرنا فنحن نكفره واما قوله ومن شك في كفره فهو كافر يدل على غاية تعصب هذا القائل وانه لم يكفر لاجل الخطأ
في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشك في كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر لا سيما المتعصب من كان من اهل القبلة
ومن المصلين كيف يكون الشاك في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من كل عابد نار مجوس ان يكفر
من يشك في كفر اهل القبلة ولنعم ما قلت قبل هذا **شعر** تعصبا انهم تركوا الجماعة وادعوا　في الاعتزال لهم نفوس بالهة　في خلق اعمال الورى
قد اشركوا　مثل المجوس تفوهوا بالالهة　واما قوله انه يجوز على مذهبهم ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين
في النعيم فالجواب انه لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد اتمام الاعمال
ولم يجب عليه شيء وهذا لا يوجب ان يكون العاصي منعما والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى الشبع عقيب الاكل وان جرى عادة الله تعالى على خلقه
وهو لا يتخلف فبئس المذهب مذهبا يجعل خير الاشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد وينصب الانسان يوم القيمة نفسه خصما لله
تعالى ويقول لي عملت كذا وكذا ويجب عليك ان تعطيني كذا وكذا والا كنت ظالما حاشا لا انك ما اديت حقي ولا تفضل لك علي بل كل ما انا له فهو حقي
من عملي وسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان العابد الف سنة يقابل نعمة نور بصره لا توازيها ولا تعادلها فكيف يجوز رفع التفضل والقول بوجوب
الجزاء واما قوله هل حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على ان خلق الاعمال
لا يوجب العذر ولا الاعتذار به فلم يذكر عذرهم بهذا علم انه ليس يصح ان يكون عذرا فان الاخرة منزل انكشاف الاشياء ولو كان يصح يوجبه لاعتذروا
به بل الملامة والعذاب في الاخرة لمباشرة العمل لهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره في الايات انتهى **واقول** ما ذكره المص في هذا الفصل تذكرة
لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصديره الفصل بقوله افلا ينظر العاقل آه ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات
القياس اجمالا فلا يوجب ذلك محالا ولا بالكلام اخلالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال كسب الاشعري كما شيدنا اركانه ودمرنا على ما اجاب به
الناصب هناك وهدمنا بنيانه واقل ذلك ما سبق من ان الكسب باي معنى اخذ من المحلية والمباشرة وغيرهما اما ان يكون فعلا صادرا عن
العبد ام لا فان كان فعلا بطل انكار كون العبد فاعلا وتم الدست للامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم اثابة العبد ومؤاخذته بما لم يفعله
وهو بديهي البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحصلين الى غاية قد يضرب به المثل فيما لا محصل له وصار من الامثال السايرة قول بعض
الحكماء المتاخرين لا معنى لكسب الاشعري وحال البهشمي وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المبنية على الكسب الباطل
كما لا يخفى واما قوله ولا كل من خلق ما يعد فسادا بالنسبة الى المخلوق آه ففيه ان هذا كما بيناه سابقا انما يعقل في خلق الشرور من الجواهر التي
يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات والعقارب للمجاهدة مع الاول ومواخذة بعض اهل الدنيا احيانا بالاخر
وان كان مخلا بالنسبة الى بعض الاجزاء او جزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة والكفر والارتداد ونحوها
مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام الكل فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله

[illegible]

البله جمع الابله والابله هنا في ادعى ... واحمق ... المحسن للخلق والقليل الفطنة لشانه الامور ... البله ... كالبلهاء ام قاموس

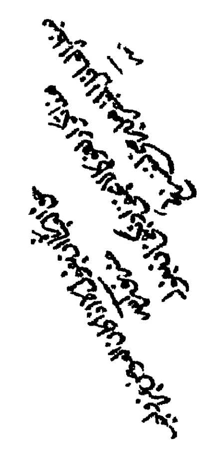


يضل الله من يشاء أي خلق فيه الضلال يستحيل منه إن قد قصدنا فاسا بها يعنيها الاهلاك والعذاب الشديد وقد قلنا سابقا انه ان قوله
تعالى يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى أي الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب في طريق الجنة بسببه فهلكوا
وكل ما في القرآن من الاضلال المنسوب إلى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرنا من الوجوه ولا يجوز أن يضاف إلى الله تعالى الاضلال الذي أضافه إلى الشيطان وإلى فرعون
والسامري بقوله ولقد أضل منكم وقوله وأضلهم السامري فهو أن يكون بمعنى التغليط والتلبيس والتشكيك والايقاع في الفساد والضلال وغير ذلك
مما يؤدي إلى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر أنه لا دلالة أصلا في ما ذكره الناصب وأما ما ذكره من أن قول الجبائي ومن شك في كفره
فهو كافر يدل على غاية تعصبه وحكمهم بكفر أهل الخطاء في الاعتقاد أمر مسلم ولم لا يجوز أن يكون معتقد البداء قد بلغ عنده حد يحكم القائل بذلك ولا
السامع له الشاك فيه ومن هذا الاجتهاد نظير مرتبته في الصحة من اجتهاد طلحة وزبير وعائشة ومعاوية في بغيهم وخروجهم على امام الزمان بشبهة الاقتصاص
عن قتلة عثمان كما صحح الناصب سابقا وحكم بخطائهم الموجب للثواب دون الاثم والعقاب فكيف يكفر الجبائي بذلك مع عدم تفسيقه هؤلاء بكفرهم الصريح
لقوله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي إلى غير ذلك من أدلة النقل والعقل وأما ما أنشده من البيتين فهما قد وقعا في محاذاة بيتين ذكرهما الزمخشري في الكشاف
وقد أحرق بهما بواطن الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة المتسمين بأهل السنة والجماعة حيث قال شعر لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفه
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفه وقد أجاب عنه جماعة من أهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير القاضي البيضاوي وحاشية
الكشاف الفاضل التفتازاني وقد تصدى للرد عليها قبل هذا بأبيات لطيفة فلنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليها ثم نذكر ما أنشده الناصب ونعارضهما
سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة فالذي ذكره القاضي من أجوبة أصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه تعطيل ذات الله مع نفي الصفة فقلت في معارضته ورده شعر عجبا لجمع حزبوا سنن النبي فتلقبوا بتسنن المعرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه كفر المجوس بقولهم قدم الصفة قد الزم التعطيل لهم إذ نفوا نفي الصفات فما لهم من معرفة وأجاب كمال الدين مطهر من أهل
السنة بقوله شعر لجماعة كفروا برؤية ربهم ولقاؤه حمر لعمري موكفه هم عطلوه عن الصفات وعطلوا عند الفعال فيا لها من منكفه هم أدخلوا
الخلق حتى أشركوا بالله زمرة حاكة وأساكفة هم علقوا بوابة مترابطة فهي ترى على القاضي موكفة لهم قواعد في العقائد ذالة ومذاهب
مجهولة مستنكفة فالله أظهر من يجاب عذابه وعقابه أبدا عليهم أوكفه وقلت أيضا في معارضته ورده شعر لجماعة قالوا برؤية ربهم جهرا لهم
حمر لعمري موكفه قد خيلوا أن الصفات معطلة عند الفعال فما لهم من معرفة ويجوزوا في الدين بل ضاروا واضل إذ اثبتوا قدماء ستة في
الصفة هم وصفوه بافعال قبيحة قد باءوا زمرة حاكة وأساكفة بالجبر قد فتحوا بابا للمعاصي إذ لولاه كان الخلق عنها موكفه لهم مسائل في العقول
سخيفة ومذاهب مردودة مستنكفة يحشو كتاب الله من تأويلهم تلطخ وجوههم ترابا موجفه وكذا تشكي الأحاديث التي استوضعوها نصرا لسفسفة
فالله أظهر من يجاب عذابه وعقابه أبدا عليهم أوكفه وأجاب شمس أئمتهم الكردري بقوله أولست تعلم ربنا بالبلكفة لابد من تسليمها في المعرفة
أو لا فتكذيب النصوص وعجزه لكن أبواب الهداية موجفه وقلت أيضا في رده شعر أولست تعلم أن علم الله تابع المعلوم عند المعرفة فالعجز والتكذيب
ليس بلازم إلا لناقص عقله بأكامل النفس وأجاب القاضي البيضاوي بقوله الجور والشرك عين الاعتزال فلا يغررك دعواهم عدلا وتوحيدا
قد أشركوا الخلق بالخلاق حيث قضوا للعبد أن يجعل المعدوم موجودا وقلت في رده أيضا شعر الجور والشرك شأن المجبرين فلا يغررك دعواهم الاسلا
م والدينا قد أثبتوا الشرع أربابا لهم فرأوا جواز تعذيب الرب النبيا وقلت أيضا في رده بوجه آخر أما علمت خالقا من شعوره وفطنته وإن كان يدعى
الأشعري بجهله لقد ظن توحيدا وعدلا مؤديا بشرك وجور من قصور لفطرة ولو كان أفعال الخلايق مطلقا مع الرب شركا فهو عال التلبية والامثلة
اشراك لو قال قائل بإيجادهم بعض الأمور بقدرة وقد أنشدت في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هو في جماعة قد صدقوا في النصب نصا
قد نادى بالهة اثبت تسعا من قديم مضعفا ما للنصارى من ثلث الهة هذا وما أشار إليه في شعره المذكور من أن الامامية والمعتزلة أشركوا العباد
مع الله تعالى في قولهم بأن أفعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط قد موهه به الفاضل التفتازاني في شرحه على العقائد حيث أورد على نفسه في بحث الكسب بقوله
فإن قيل قد أثبتم بإثبات كسب العبد لفعله ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشرك ثم أجاب عنه بقوله قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد
كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله والصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام بخلاف ما إذا أضيف أمر
إلى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة الكسب
انتهى ويتوجه عليه أن الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه أيضا على طريقتكم لأنه اجتمع الخالق والكاسب في الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب وفي
مورد الكسب مع اعتبارية لأن مسألة خلق الأعمال شامل للأمور الاعتبارية ولهذا جعلوا الكفر من أفراد هذه المسألة وأيضا نقول لا يخلو إما أن يراد من
الشركاء المنفردين بكل الوجوه حيث لا يحتاج أحدهم إلى الآخر بوجه من الوجوه حتى بالدرهم الذي قد تقوم به سبب تمليك حصته مثلا أو الأعم من أن
يحتاج لهذا الوجه أو لا يحتاج فإن كان الأول فالشركة غير منحصرة فيه لأن زيدا لو تكدى من عمرو درهما أو تشرى به قرية تشاركه فهو شريك له بلا
شبهة وإن كان الثاني فلا نسلم عدم شركة العبد مع الله تعالى إن كان التصرف والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وإن لم يكن فالجبر المحض واقع لا محالة
وأما ما ذكره من أنه لا يلزم من عدم وجوب شيء على الله تعالى أن يفعل هذا بل جرى عادة الله تعالى على إثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الأعمال ففيه ما مر من

وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول هيهنا انه لا يخ اما ان يكون اجراء الاحكام على طريق العادة واجبا على الله تعالى اولا فان كان الاول فقد ذهب
اليه الخصم اما ان لا يكون واجبا فجاز خرق الله تعالى للعادة بان يثيب العاصي ويعاقب المطيع فلا يبقى مع هذا التجويز علم ولا ظن بشيء من الشرايع والثواب والعقاب كما
ذكره ولا يبقى الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع امور لا يعلم جريانه عنده الا في الاخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا جريانها في الاخرة حتى يحكم في الدنيا
بوقوعها في الاخرة ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن للمتتبع
لسوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع فتامل فانه من سوانح الوقت واما قوله وبئس المذهب مذهبا يجعل
فيه شيئا واجبا لازما على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد انه نفيه ما لا يخفى من انا لا نقول بوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبه على العبيد فان الوجوب على
العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته وموجب عدله لا بايجاب غيره عليه كما فهمه الناصب بسوء الفهم ومنعه تعصب المذهب
بئس المذهب عن التامل في قوله تعالى كتب الله تعالى على نفسه الرحمة وقوله تعالى وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما ما ذكره من لزوم نصب الانسان
يوم القيمة نفسه خصما الله تعالى فهو من الهذيانات التي قصد به خداع العوام والصبيان فان الحكيم الكريم الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض
وخزاينها لا يحتاج من عامل معه الى الطلب وارتكاب الدعوى والشغب فلا يفتقر الى ان يخاطبه تعالى بمثل تلك الخطابات ويقول له اعدل كما قال عمر بن
الخطاب على ما هو ثابت في ذي الاذنان في هذا الباب واما ما اشار اليه من ان الامامية والمعتزلة ينفون التفضل عن الله تعالى فهو فرية بلا مرية
لما مر منا انهم يقولون ان اصول النعم تفضلية وفي ادعية اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه ان العطايا
الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل والاول هو النفع المستحق الواجب على الله تعالى ايصاله الى العبد على الدوام مقارنا للاجلال
والاكرام والثاني هو النفع المستحق الواجب عليه ايصاله الى العبد على قدر ما عمل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي يوصله الباري الى العبد
تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمته كما مر والثالث غير واجب عليه وهو تفضل اي تبرعي على ان فعل الافضال والانعام اذا كان
مع الدعوى كما بينا في اللزوم كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في قول المص هلا حكى الله اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل على
ان خلق الاعمال لا يوجب العذر ولو اعتذروا به ففيه دليل على انسلاخه عن العقل والحياء وعدم مبالاته بما يطلق به لسانه وكيف يعقل
ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا يعتذر في مقام مؤاخذته بالعذر الضعيف الذي هو اضلال السادات والكبراء وشياطين الانس والجن
كما دل عليه الايات التي ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلقه للاعمال فيهم واي عذر اقوى عند العقل من ان يخلق في العبد العاصي قهرا
ولا يمكنه من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بين تجويزه هذا الظلم العظيم من الله تعالى الى عبده وبين قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر واما قوله ولهذا اعترفوا بذنوبهم ففيه انهم اعتذروا بما تضمنه الايات المذكورة ولما انقطعوا عن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم فلا يصلح
اعترافهم بذنوبهم لكونه تعليلا لعدم اعتذارهم بخلق الاعمال فيهم وانما كان يصلح تعليلا لو لم يقع منهم العذر اصلا وليس فليس قال المص رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله ص وسلم سبي فاذا امرأة من السبي تسعى اذ وجدت صبيا في السبي اخذته فالزقته
ببطنها فارضعته فقال رسول الله ص اترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله قال الله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه ان
النبي ص قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهايم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها
واخر الله تعالى تسعا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله ص قال ان الله يقول يوم القيمة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني
قال رب كيف اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن ادم استطعمتك فلم تطعمني
قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن
ادم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه اما علمت انك لو اسقيته لوجدت ذلك
عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله ص يقول لله افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في ارض دوية مهلكة معه راحلته فضلها حتى
اذا اشتد عليه الحر والعطش او ما شاء الله تعالى قال ارجع الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ و
اذا راحلته عنده عليها زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع برحمته
واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه ويخلق الطاعة في العبد ويعاقبه عليها فهذه حال اصولهم
الدينية التي يعبدون الله تعالى بها فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيء منها وهل يحل القول ببعضها انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دالة على فضل الله تعالى ورحمته وترحمه على عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر فيهم
والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار منتقم من عباده الكافرين فالرحمة واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر
والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل الذي خلق فيه الكفر جعله من اهل القهر والذي خلق فيه الايمان جعله من اهل اللطف وهذه اشياء جرت
في الازل الازال لا تبديل لكلمات الله الم تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا خلقهم لها وهم
في اصلاب ابائهم فما ورد من اخبار الرحم والشفقة فهي للمؤمنين وليس للكافر الذي خلق للنار من هذا نصيب واما خلق الكفر والعقوبة عليه

فقد مرّ جواب هذا وهو انه تعالى ليس بظالم في التصرف في ملكه فله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم
يسألون وهذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه هذا الرجل وامثاله بدعة باطلة ناشئة من اصول فاسدة كما علمت فسادها بحمد الله تعالى في هذا الكتاب
مفصلاً انتهى **واقول** كونه قبيحاً ممتنعاً انما يستند تحقيره على الذين فعلوا الكفر والمعاصي بسوء اختيارهم لا ان يخلق جماعة في الازل كافرين بعد
خلقهم على هذا الوجه لا يليق بكبريائه تعالى ان يقهرهم وينتقم منهم وايضاً هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمناً وبعضهم كافراً
لا يمكنهم التخلف عن مقتضى ما خلقوا عليه فيكونون مجبورين في مباشرة الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بان الكسب المباشرة باختيار العبد
هرباً عن الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف شاء فيفيد انه مكابرة صريحة لان
العقل السليم حاكم بان السيد والحاكم على الاطلاق وان يتصرف في ملكه وعبيده ابتداء كيف ما شاء واما بعد امرهم بارتكاب مشقة التكليف واجتناب لذات
المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل الشدائد طلباً لمرضاته وتعظيم الرسل وتكريم من عصاه والذين بمخالفة الاوامر
اهانة الرسل قبيح بالضرورة ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوّز ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف
المالك في ملكه انما لم يكن ظلماً اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفهاً وظلماً ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه
ونحوهما لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بين لا يرتاب فيه من يستحق الخطاب لكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي آذانهم وقراً من استماع الخطاب
فمثلهم في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حياً ... ولكن لا حياة لمن تنادي ... ونار لو نفخت بها اضاءت ... ولكن انت تنفخ في رماد واما استدلاله
به على ان له تعالى التصرف كيف ما شاء من قوله تعالى يفعل الله ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فهو لنا لا علينا
وذلك لانه تعالى لا يفعل فعلاً يستوجب ان يقال له لم فعلت بل كل افعاله على قانون العدل والحكمة بخلاف احد ما ويؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولاً وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلاً وامثال
ذلك مما يدل على انه تعالى يجوز ان يسأل انها لا يظهر حكمته فيها لئلا يلزم الناصب يقول في القرآن المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان لك
ان المعاصي ليست من فعله تعالى فلا ينبغي ان يبدي خلافه من مذهب اهل الحق كما فعله الناصب الباطل مع ظهور امثال نظائرها المتواترة في جميع هذا من
هفواته وهفوات اصحابه بالميل ناشئة من عدم اخذهم لاحكام الدين من مشكوة النبوة والولاية بل من مخالفات اصول جماعة وقد دل على خطاء اصلهم و
فرعهم الآية والرواية كما عرفته وستعرف انشاء الله تعالى فلا اعتبار لوقوعه ولا اعتداد بوسوسته ثم الاعتبار بنظر الانصاف الذي يعطي كل ذي حق
حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بلطفه وكرمه **قال المصنف** رفع الله درجته المسئلة السادسة في المعاد هذا اصل عظيم واثباته من اركان الدين وجاحده
كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا الثواب والعقاب واحوال الآخرة فانه كافر اجماعاً ولا خلاف بين اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور
ولا شك في ان ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعالى عليه في قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى ثم قال الله
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن مملوء من ذكر المعاد وان اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام وقد
ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث ههنا عن شيء واحد وهو ان القول باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب
الامامية لا على مذهب اهل السنة فلان الطريق الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه لا على وقوعه وقد بينا ان العلم بصحة السمع
وصدقه انما يتم على قواعد الامامية القائلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه لو جاز ذلك جاز ان يخبرنا بالكذب ويخبرنا بما لا يريده ولا يقصده
وح يمتنع الاستدلال باخباره تعالى على اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكنهم حينئذ الجزم بالاسلام البتة نعوذ بالله من هذه المقالات
التي توجب الشك في الاسلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سمعت فيما مر مراراً ان اجماع جميع الامة دائم على امتناع وقوع القبيح من الله
تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى عن ذلك لكن المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم اسندوا امتناع القبح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة اسندوا
الى لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو صحيح والمعتزلة والشيعة يثبتون من
طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضاً فيما سبق ان كل الدلائل التي اقام هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة الدليل على
غير محل النزاع ثم يكرر في هذا المقام ويأتي بكلامه المعترض ويرتب عليه المفاسد انتهى **واقول** نعم قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من
جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب فهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد خبط في تحرير محل
النزاع والوفاق وان ادلة المصنف قد سيقت الى المساق وبالجملة تسمية القبيح الصادر عنه تعالى حسناً لا يسد باب جواز الكذب عليه على اصل الاشعري غايته
انه لا يكون الكذب منه قبيحاً وبمجرد جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت المعاد البدني الذي اخبر به تعالى كما افاده المصنف قدس سره سواء كان ذلك
الكذب حسناً او قبيحاً كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ونافوا في ذلك
نص القرآن وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون
هل جزاء الاحسان الا الاحسان والقرآن مملوء من ذلك ونافوا ايضاً المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك و

لولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان لنا ميلا اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء بالقبيح وهو قبيح ولانه لطف اذ مع العلم به يرتدع المكلف من فعل المعصية و
قد ثبت وجوب اللطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويتبصر هذه المقالات التي هي في اصول الدين وعليها تبتني القواعد الاسلامية هل يجوز المصير
اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه ظالم خالق للشر مكلف بما لا يطاق قاهر للعبد مكذب لما ورد في القرآن من
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الآيات ثم ما وجه اعتذاره غدا عند رسول الله
وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء والغلط والسهو والمعصية وان النبي وقع منه الكفر في صلوته
حيث قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قائما وانه قال ابرهيم ع كذب ثلث مرات فان ارتضى لنفسه ذلك كفاه خزيا وعارا انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى قد سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة ما ذكره هنا وكرر الكلام على دابه فنقول متجنبين زحمة التكرار ان قوله منعت الاشاعرة من استحقاق
الثواب والعقاب مجاب بما ذكر سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله تعالى لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء
بل كل ما يعطي من الثواب فبفضله وما يعمل من العقاب فبتصرفه في ملكه بعدله في عباده لكن جرت عادته تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب
عقيب العمل السيء كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما ادعاه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى
واما ما ذكر انه خلاف المعقول فهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان مفقودا يلزم هذا القبح الا ان
العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب لا ان العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب ايضا لا يلزم الاغراء على من قال كل الخبز تشبع مع ان وجود
الشبع عقيب كل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو ممنوع كما علمت انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على دابه في ميدان المزخرفات فنقول
يجب ان على طرزه فلينظر العاقل المنصف هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه يجب عليه حقوق العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق فعلوا
ما لم يرد انه التكليف الا بما يرضى به العبد كاذب في قوله وعصى آدم ربه كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا وما عذره
عند الله في نسبة الكذب اليه في كلامه ان محمدا ص جاء بالهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلين في كل عهده ما عذره عند رسول الله ص اذ يشتم
ازواجه ويشتم اصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله ص انه مطلع قرن الشيطان وغيره من المزخرفات والعقائد الباطلة التي ذهب اليها الرافضة
المتسمية بالامامية والحمد لله الذي فضحهم واظهر مساويهم بيننا في اواخر الزمان وابقى ذمهم وبطلان مذهبهم على صحايف الملوان وصلى الله على سيدنا
محمد وآله واصحابه وعترته اجمعين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ بحمد الله من ذب هذا الشيطان المبتدع من العقائد الاسلامية الاصولية المسماة
بعلم الكلام والان نشرع في ابداء اباطيله في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه مما هو محل خلاف الائمة ان وافق كلام احد من الائمة الاربعة
فلا نتكلم عليه لانه اساء الادب في نسبتهم الى مخالفة النصوص لان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد لان كلها مذاهب اهل السنة فان وافق واحدا
منهم فلا علينا ان نعارضه فيه فان البينة قد قامت والدليل عنده معارض بحجة خصم السنة ان فرجح بعض تاويل علمائها على بعض بل علينا قطع رقبة ابن
المطهر بالعضب المشهور وهذا يحصل اذا وافق احدا من اهل السنة واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فليطلب من مصنفاتنا في اصول الفقه وان خالف
المذاهب الاربعة فقطع رقبته ان شاء الله تعالى بالبرهان القاطع والبيان الساطع ونسأل الله التوفيق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى **واقول**
قد سمعناك فيما سلف وجوه الرد على اجوبة الناصب بان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم منع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم
جواز المنع بل قد صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي ذكرها المصنف قدس سره واما قاعدة جريان العادة فقد عرفت
في فواتح الكتاب ما فيه من النقض والابرام وسمعت قبيل ذلك انه لا معنى للاحتجاج بجريان العادة في احوال الآخرة وبهذا يعلم ان استدلاله على ذلك
بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا من الآيتين ورد في امر جرى في الدنيا اما الاولى ففي كل قوم اخرجوا رسولهم
من بينهم واما الثانية ففي قتل الذين ينافقون الانبياء اينما ثقفوا اي لا ينسخ هذين الحكمين مثل الحكم الذي يتبدل فان النسخ في الاحكام
لا في الافعال والاخبار واما ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المصنف مثل قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت
يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى ففيه ان المصنف لم يذكر تلك النصوص
للاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما استدل بها على مسئلة اخرى ذهبوا اليه وهي ان الثواب والعقاب مستحقان على الطاعة
والمعصية فان الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيات لهما كاقتضاء سائر الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة كما مر خالفوا في هذه
المسئلة ولم يجعلوا للاعمال تاثيرا في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان تلك النصوص دالة على ذلك كما قصده المصنف فما ذكره الناصب خلط للبحث فرارا
عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان مفقودا يلزم قبح التكليف لا اذا كان العوض غير واجب وذلك
لما عرفت من ان كلام المصنف صريح في ان الكلام في الاستحقاق ولا ريب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف ووصول نفع الى المكلف
اتفاقا لا يدفع القبح وحسن اين يعلم المكلف ذلك في الدنيا حتى يرتفع قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول



بعدم استحقاق العقاب على المعصية وقد عرفت ان الكلام المشتمل على الوجوب كما في عبارة الناصب فليس ما ذكره من ان الوجوب باللطف ثم فقد بيّنا سابقا معنى وجوب
وشبهنا ان كان الدلائل التي ذكرها المصنف فيه على وجه ظهر ان الناصب محروم من لطف الله تعالى وتوفيقه وعدايته تعالى واما ما ذكره سبّا على طريقة بزعمه
فحاشا ان يكون على طريقته بل كل ما ذكره كذب وفرية قصد بها اخفاء القبائح الثابتة في مذهبه الفاسد وتخييل ان في مذهب الامامية نحوها من
المفاسد فقد نزه الله تعالى الامامية بجوده وفضله عليهم هدايتهم الى الاقتباس من مشكوة النبوة والولاية ومتابعة صريح العقل وصحيح الرواية
عما في مذاهب غيرهم من الضلالة والغواية فهيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن جعل مفاتيح اعتابها الحق لا يدفع كما بين اهل البيع
والتحليل كما قال الله تعالى لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم احكام الثقلين فكرهوها ولم يجد عليهم حملها فالقوها على اكتافهم وصعودها
ثقلت منهم النشر ان يحفظوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والعترة فوضعوها قواعد بين ايديهم وردوها ونحوها اسرارا سرار النفاق فاظهرها
الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان ووسمهم لاجلها بسيما لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان وظنوا انهم اذا كتموا كفرهم واجروا
على النقاد والناقد البصير قد كشفها بقوله ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم و
لتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلينكشف عما موّه به الناصب هيهنا من الزيوف وضرب بها نفسه على سنان الطعن وحد السيوف
اما ما اشار اليه من ان الامامية اعتقدوا وجوب حقوق العباد عليه وهو مديون لهم فقد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية ليس
الذي شنع به الناصب فانه بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه الرحمة على عباده وانجاز وعده في ميعاده واما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقا
عن قريب ان ذلك غير لازم له ولو لزم للزم لقول القائل بالكسب ايضا كما مر بيانه واما مغلولية اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتعالى انظره من قوله
ابرانا الى ان ما وراء النهر من غير زاد ولا راحلة واما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك مع ادعية ائمتهم عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط
اليدين بالرحمة بل يقولون بان النواصب يسحبون يوم القيمة الى النار مغلولة ايديهم بسلسلة الاعناق فان قصد بهذا فهو لا يوجب التشنيع كما لا
يخفى واما ما ذكره من انهم يقولون ليس له تعالى التكليف الا بما يرضى به العبد ففيه ان هذا قول اصحاب الناصب حيث يجوّزون التكليف بالقبيح الذي
يشتهي العبد اكثر ويرضى به دون الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها والامامية فانهم يقولون ان الله تعالى انما يكلف العباد بما يكون حسنا
عند العقل واكثر شاق عليهم كما يدل عليه لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى كاذب عند الامامية في قوله
وعصى آدم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه بمعنى خلاف الاولى فانه لم يعد عصيانا او سيئة بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار
سيئات المقربين واما قوله يقولون انه تعالى كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء ففيه ان هذا كذب
افتراه اخر من الناصب على مجيب الامامية عذره عليه عفا عنه الله تعالى لظهور ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبالاولى ان لا يجوزه على الله تعالى
مع ان ذلك غير لازم من الاية لجواز حمل كلمة الا فيها على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين الخ او نقول يجوز ان يكون المراد ممن يستثنى من المرسلين
بعض الملائكة المرسلين كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وهذا من سوانح الوقت فاحسن التامل فيه ولو اغمضنا
عن ذلك فنقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه خلاف الاولى في حق الانبياء عليهم السلام ظلم ووضع للشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة
وهل يقول من له ادنى ارتفاع عن درجة الغواة ان يأول كلام الله تعالى لدليل قام على وجوب التأويل يصير المأول مكذبا بالله تعالى ولا ادري ماذا يفعل
الناصب واصحابه في المتشابهات من لوجه واليد ونحوهما الذي وقع الاجماع على وجوب تأويلها فهل في ذلك تكذيب لله تعالى فالناصب واصحابه شركاء لنا
في ذلك لبئس اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي جاء للهداية ولم يهتد الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا فرية بلا مرية
بل هم يقولون كما جاء موسى للهداية وهدى خلقا كثيرا من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه سوى هرون كذلك جاء
محمد صلى الله عليه وآله وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعده فارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث الحوض ولم يبق فيهم مؤمن سوى من ورد عن
النبي انه بمنزلة هرون من موسى وسبعة عشر رجلا اخرى ولا استبعاد في ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى من اولاد الانبياء في ايام
حيوته من غير ان يكون لهم توقع نفع وولاية من السامري ولا عجلة وبعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا كانوا من اولاد الكفار وقد
ذهب شطر من عمرهم في الكفر والجاهلية ومع هذا فارتدوا بعد وفاة النبي وكان لهم من العجل الذي استخلفوه وعبدوه توقع الرياسة و
الحكومة والولاية وبعد ورد ما نقل المصنف سابقا عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم الحديث واما ما ذكره من ان المصنف شتم ازواج النبي واصحابه
فكذب وافتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على مطاعن ازواج النبي واصحابه كما طعنهم في ايرادهم للاحاديث المنافية
عصمة الانبياء وعلو مرتبتهم عليهم السلام وايضا ما يدل عليه كلام الناصب من ان المصنف يشتم ازواج النبي باجمعهن ويشتم الاصحاب باجمعهم غير
واقع بل لو فرض الشتم والطعن بما ذكره المصنف فهو انما شتم ولعن واحدا او اثنين من الازواج وثلثة او سبعة او تسعة من الاصحاب للاضافة
الروية من طرق اهل السنة ايضا في استحقاقهم للطعن والعقاب لا كل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عشر عشرهم المنافي ولا استبعاد
بعد ورود نص السنة والكتاب ووقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن هم من الاصحاب وهو الارتداد عن طريق الحق والصواب واستحقاق

بذلك لعم المذاهب في ما حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المص سابقا رواية عن اصحاب الناصب مما يدل على خروج فتنة اثارها عائشة
ابعدها الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم منه ان كل من خرج من ذلك البيت يكون شيطانا ولا الزوم من حمل ذلك على ناحية المشرق كما حمله عليه الناصب ان يكون
كل من خرج منه وغيرها خرج من المشرق الى المغرب شيطانا ايضا هو جوابه عن هذا الخبر جوابا عن ذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنها
عائشة بيت رسول الله فكيف يشنع عليه هنا بانه قال لبيت رسول الله انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي لا تشتهيها ما اشتهر بين
اهل اصفهان ان الدجال المشهور الموعود يخرج من بيت هذا الناصب فكلما مبالغته في تاويل الحديث المذكور على الوجه المزبور انما هو لسد باب شتم الاذناب
من كلام اهل اصفهان الى ان الدجال الموعود اللعين المردود ثم حمد الله تعالى بما اوتيه من تفضيح الامامية واهراق ما ثم بسنان اقلامه وقطع رقبة المص
بمقضاب كلامه شبيه بحال خليفة يزيد اللعين واستبشار غيره من الملاعين بقتل الحسين ع غير متجاوز عن غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد العطية و
مقام التعوذ من نزول البلية مع ان ذلك مما القاه اليه الشيطان او شبه عليه من جانب الرحمن فان تفوق القلم على اقرانه بين وجهده وجهاده في الدين المبين
مبين ولا تظنن ان كلم قلم المدلساء هين لا ترى الحية الرقشاء لمسها لين والموت من لسعها معين بطشه شديد ومرماه بعيد قد شيد الله اعضاده وفضل الاعراق
القوس المعوج هكذا وارشق سهاما الى قلب كل ناصب غوي فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب القاصر المريد الى لهم التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع
النفوذ والثبوت من شوك منحوت بيد مبهوت مبهوت يذهب عنه مقاصده ويفوت وينسج عليه مور واهية كبيت العنكبوت وكيف يترقب اقامة
الحجة وايضاح المحجة من مخبط يرسم صورا او نقوشا بلا مهجة نعم ربما يعزم القلم على اثارة الفتنة والقتال واراقة دماء فرسان الجدال الكرة في ايدي الابطال
ذكف كل مدبر تولى الدبر في القتال وسياسته مما فعل سلافه في خيبر وحنين من فرارهم مسيرة راي العين ورجوعهم بخفي حنين فاحمد الله الذي فضح الناصب
واصحابه بسقوط مقدماتهم ومبانيهم واهرق ما ثم بسنان اقلامهم وخربت بيوتهم بايديهم حيث سلم الناصب التعصب لهم والتمسك لاصلاح
كلامهم بما اذن بظهور اختلال نظامهم وانحلال زمامهم وازدياد بواعث طعنهم وملامهم واشكره على ان جعلني مظهر هذا الظهور واضاء بشوارق قوا
اقلامي غواسق اباطيل الجمهور ووفقني لتسويد سطور اعترف بها الروح للقلم وتاليف سبور تبارى انوار معانيها النار في راس العلم ناصبا فواد الناصب
غرضا للنضال لاشفاعليهم صواب السهام والنبال مبينا ان ما ذكره الناصب من اهراق دماء الشيعة بسنان اقلامه وقطعه رقبة المص بمقضاب
كلامه انما هو من اضغاث احلامه لكثرة توغله في تلك خارج منامه لقد ظهر للناظر من صولتنا الحيدرية الموروثة من صاحب ذي الفقار وجولتنا
الحسينية التي يداس بها ظهر الخصم الفقار بوميض يكاد يخطف سنا برقه بالابصار ويحج بيض بما تسود وجوه النواصب الفجار الذين صار قلوبهم
من الاصار قار ان سيف الناصب المحيل المخنث خشبي وسنان قلمه شوك عشبي يعجز عن خرق الماء بل يقصر عن النفوذ في ادق الهواء فكيف يسفك
به الدماء او يضرب به رقاب الدهماء من يقر لعنا يتر جسبه عن الاماء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام في الكلام على قسم الكلام عن مجاهدة الدجال
الناصب السفياني الذي اخذ العلم من صبيان محدثات الجبال ومرا على ما بسطه من الحبال والتسه من المحال بحيث لم يبق لتصلفه فيه مجال والان نشرع
في هتك استار محالاته في اصول الفقه وسيعلم الناظر على قياس ما علمه في قسم الكلام ان الامامية في كثير من كليات اصول الفقه مخالفون للفقهاء الاربعة
وان مدار الناصب هنالك ايضا على ارتكاب التمويه والكذب والمكابرة والتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو دأب اصحابه من الاشاعرة عند عجزهم عن المناظرة
واما ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب لا يعتبر في هذا الامر احد وان كان لا يتعلق غرضنا بنفيه واثباته لكنه امر باطل في نفسه لا يكاد يصح الا على
طريق ما اورد من ان الكفر ملة واحدة والا فاتراه كشنيع انكار بعضهم بعضا مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنخول وشيخه ابا المعالي في
رسالة مغيث الخلق قد ذكروا في شان ابي حنيفة واراء التخفيفة ما لا يقصر عن نسبته الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري كما ذكره امامهم الزاهدي في تفسير
تولد بقه ولولا ان تقيتهم مصيبة لا تبرو ذكر اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم ان الحنفية قد الزموا علماء الشافعية في ايام دولة السلطان طغرل
السلجوقي الحنفي ان يلعنوا شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الري والشام وربما ترى بعض الحنفية يستنكف عن اطلاق اهل السنة على الشافعية فيقولون قال الفقهاء
قال اهل السنة كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب الامر بينهم واحد وكلها مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكونوا قد تصالحوا وتعاقدوا
في زمان الناصب لمعاداة الشيعة الامامية لكانوا بلطف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم للوصول الى ساق الاتفاق والتفت الساق
اصول فقه
بالساق واليه المرجع والمساق قال المص رفع الله درجته المسألة السابعة فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول الاول في التكليف وفيه مباحث الاول في
الحكم مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة او التحريم المستند الى صفة تقع الفعل عليها توجب حدها وقالت الاشاعرة حكم الله
تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلزمهم التناقض وقول المحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولانه
يصدق حلت المرأة والجارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد ان لم تكن ولانه معلل بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات فيقال اذا
زالت الشمس او غربت وجبت الصلوة وقبله لم تكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى وكلامه قديم فيكون الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان
الحكم امر يرجع الى الفعل من صفاته فيقع هذا فعل واجب او حرام او مباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف و
اصوات قائمة بالاجسام لا مدخل للافعال في حلولها فيها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى تحقيق تعريف الحكم انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير لا الوجوب واخواته لان الله تعالى حاكم فلا بد ان يكون الحكم صفة والا لم يكن حاكما والوجوب واخواته ليست صفة لله تعالى بخلاف

الخطاب فانه صفة له تعالى الوجوب والحرمة مستفادة من الحكم هذا هو التحقيق واما ما ذكره من لزوم المحال على التناقض هذا الكلام بعينه على ما ذكر من معنى

لزوم التناقض وتسميه المحال الحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكره من صور التناقض حول تسهو فيه بوجه منها ان كتب الاصول مع تعريف الحكم والجواب عن الجد

ان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث فلا يلزم التناقض فان حلية المرءة والخاصية بعد حرمتها وجه منها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم وتعلق

ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب كذا تعليل الحكم باعمال المكلف تعلقه بتجدد الاوقات فان هذه الامور تقتضي حدوث تعلق

الخطاب القديم بها فلا يكون تناقض واما ما ذكره من لزوم المحال بان الحكم يرجع الى الفعل وصفاته فنقول ان الحكم ليس صفة الفعل بل المستفاد من الحكم

يصير صفة للفعل فان الواجب والحرام ليس بنفس الحكم حتى يصير سببا اللزوم كون القديم صفة للحادث انتهى اقول اولا لا نسلم ان الله تعالى اذا كان حاكما وجب

ان يكون الحكم صفة له لتخلف هذا في كثير من المشتقات كالمتولد اللابن والتامر ولو سلم فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم مسامحة

والقرينة عليه قول المص او التحريم بدون ان يقول والحرمة وقال الشارح العضد كما صرح ابن الحاجب المراد بالحكم يعني قوله فعلى هو ادا نسب الى الحاكم

يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم

الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى فحاصل كلام المص ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو الوجوب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى

باعتبار اخر حتى يلزم ان لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع واليه يسبق فهمهم عند الاطلاق بل لو

سالت المميز من العوام ما حكم الشرع في الخمر لقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نقلوا على هذا العرف من حيث لا يشعرون فانهم اتفقوا

على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم انهم ما ارادوا العلم بخطاب الله تعالى والا لزم فيه خبط لظهور ان يكون تعيينها وهم لا يقولون به

التحقيق المسبوق بالتصديق بان الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب لفسر به كلامه تعالى وانه حادث عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم

ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب مجازا ذكرنا ان الخطاب هو الوجوب والندب

وغيرهما من الاحكام حقيقة ثم نقول ان قول الشارح العضد ان الخطاب ذاتي الفعل يسمى وجوبا غير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى

الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن بحسب ما ذكرنا من المستفاد من الخطاب لا باعتبار اطلاق الخطاب عليها حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب فانا

وهذا قول اوجبه عليه بوجوب من البين ان الاثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم فتامل وانصف ثانيا ان ما فهمه من كلام

المص ان التناقض قسيم للمحال مع انه لا فهم واتما المفهوم منه انه جعل التناقض مقابلا للمحال الذي هو اعم منه ومقابلة الخاص للعام ليس ببدع فانه وردة

كثيرة في الاصطلاح وبالجملة نظر المص العلامة الى التناقض اللازم من المخالفين بما لا اسم عليحدة وهو التناقض مما يه وان لم يكن للاخر اسم عليحدة

عبر عنه بالمحال الذي وثالثا ان ما اجاب به عن الاسولة بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود بانه لا خطاب قبل التعلق ولو

اغمضنا عن هذا نقول الظاهر ان مراد المص بالاشاعرة ههنا الفقهاء منهم فان تعلق الخطاب ايضا قديم عندهم كما صرح به الشارح العضد في بحث النسخ

حيث قال انهم اي الفقهاء قد قالوا في تعريف النسخ من الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منها اصلا ويدل عليه

ما قالوا ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما ما تكلفه الشارح العضد في توجيه هذه الشناعة الظاهرة المتوجهة عليهم

بانه ليس معناه التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل حال العدم بان يكونا فاهما والفعل في حال العدم بل المراد به التعلق العقلي وهو ان

المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال فغير مجد لان وجود الحكم في الحال وكونه

يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لاستحالة تحقق التعلق بدون المتعلق ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه

او قالوا بالوجود العلمي واكتفوا بالوجود الذهني لتم هذا الكلام وليس وليس على ان ما اشتهر من شبههم الباعثة لهم على القول بقدم تعلق الحكم وهو

انه لو لم يدخل المعدوم تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا اليه خلاف معلوم بانه لابي ماء مبنيا عن اتجاه التكليف المذكور هذا والجواب عن تلك

الشبهة انه يكفي في كون النبي مرسلا اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون بنقل من قبلهم اليهم تامل **قال** المص رفع الله درجته البحث الثاني

في الواجب الموسع العقل والنقل متطابقان على وقوعه اما النقل فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه يمكن ان يعلم

سبحانه انه يوجب الله تعالى فعلا في وقت يفضل عنه ويخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء من ذلك الوقت ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الذي تضيق

عليه حينئذ ولا امتناع في ذلك بل يجب لعدم ضبط وقت الصلوة فانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او

الى غيره فالقول باستيعاب الوقت مرجوح وذهب اظر الشرع وقال بعض الجمهور انه يجب فعله في اول الوقت فان اخره الى اخر الوقت صار قضاء وقال

بعض الحنفية انه يجب في اخره فان قدمه كان نفلا والقرآن يكذب اقوال هؤلاء لانه تعالى اوجب الصلوة في ... [illegible] الحصر بين الدلوك والغسق فيه تسهيل

ارجح ... الوقت او باجرة مرجح من غير مرجح وهو محال انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى القول بالواجب الموسع هو مذهب الشافعي

... المذكور في كتب ... واما ما استدل عليه بدليل وعقلا فاطلا ما النقص فلا دلالة له على مدعاه لان احتياج التعيين على انه لا يتعين

... الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسيع بل لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فامكان التوسيع الوقت

مسلم ... على ما ذكرتم قوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره هذا الامتناع ممنوع لانه يمكن ان ...

الفعل والوقت ثم فضل الفعل على الوقت المضيق ثم لا التساوي وما ذكران من قال بوجوب الفعل في اول الوقت وصيرورته قضاء في اخر الوقت ومن
قال من الحنفية بالعكس فقد خالف القرآن فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكر انتهى **واقول** اولاً في توضيح المقام ان المحققين من الاصوليين اتفقوا
على انه لا يجوز ان يكون وقت الواجب انقص منه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وهو قبيح ممتنع على الله تعالى فاما ان يكون مساوياً له
ويقال له الواجب المضيق كصوم شهر رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون اوسع منه ويقال له الواجب الموسع كالصلوة اليومية والنذور المطلقة وغيرها
ففيه خلاف قال هل الحق بجوازه عقلاً ووقوعه شرعاً واحتجوا عليه بالآية المذكورة وغيرها بناء على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوة المامور
بها فيها قطعاً ومعنى وجوب الفعل في الوقت الاوسع وجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيراً في ايقاعه في اي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها و
حاصله ان تاركه فيه لا الى بدل منه يستحق العقاب كما في الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشتركا في جواز الترك في الجملة وقال كثير من المخالفين
لضيق صدركهم بالمنع عن الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب ينافي اوسعية الوقت فاختار بعضهم ان الصلوات اليومية واجبة في اول اوقاتها وايقاعها
بعده انما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة في اخر اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلاً كما في تقديم الزكوة
على وقت وجوبها ومنهم من قال بان وجوبها في اول الاوقات معلق على حال المكلف في اخرها فان بقي على صفة المكلفين كان الواقع في اول الوقت
واجباً والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى بادنى تامل اذا تمهد هذا فلنرجع الى ما اورده الناصب على المصنف قدس سره فنقول اما ما ذكره
من ان الآية جمعت فيها صلوات الاوقات الاربعة الى آخره فمردود بان تمام الآية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فيكون جامعة لصلوة
الاوقات الخمسة فصلاتا دلوك الشمس الظهر والعصر وصلوتا غسق الليل اي منتصفه المغرب والعشاء والمراد بقرآن الفجر صلوة الفجر من باب اضافة
الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه ذلك ويؤيد الاستدلال انه لما كان زمان الفجر قليلاً لم يضرب له غاية في
الآية فافهم وانما ترك المصنف بعض الآية اختصاراً واعتماداً على شهرة الاستدلال بهذه الآية على الحكم المذكور ومن العجب الذي ليس من الناصب
بعجب ان الاستدلال بهذه الآية هو الدليل المرضي للشافعية على ما اشار اليه الشارح العضدي وصرح به صاحب النقود والردود في حواشيه وهذا
المعاند ينكر استدلالهم بها ويعبر بهذا الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره في سند منع الامتناع بقوله لانه يمكن ان يتساوى الفعل
والوقت الى آخره فباطل لا يصلح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك في نفس الامر وان لم يكن للمصلي ايقاع فعل الصلوة مثلاً في ذلك الزمان المساوي
فسلم لكنه لا يفيده وهو ظاهر وان اراد امكانه مع امكان ايقاع المصلي صلوته دائماً في ذلك الزمان المساوي فبطلانه ظاهر مما ذكره المصنف
من تعذر ضبط اوقات الصلوة فانه انما تعذر ذلك كما يشاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعدمه امكن ان يترك الصلوة كلاً او بعضاً في
الوقت المعين في الواقع المساوي لفعلها فلا ياتي بالمامور به الا نادراً واتفاقاً وقد علم بهذا البيان منشأ ما اورده الناصب من الاتيان بشدة العناد والتغافل عما
ذكره المصنف من تعذر ضبط وقت الصلوة **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية واجب
على الجميع بمعنى انه اذا فعله البعض سقط عن الباقين لان المقصود للشارع تحصيله كالجهاد الذي قصد به الشارع حراسة المسلمين فاذا حصل بالبعض سقط الواجب عن الآخرين
وان لم يفعله احد اثم الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان قضية الواجب حكمه انه اذا فعل استحق تاركه العقاب واثابة واحد
غير معين وعقاب واحد غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب وقد فرض ثبوته انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواجب على الكفاية
على الجميع واذا فعل البعض سقط عن الباقين بالدلايل المنقولة في كتب سهلنا وهو وافق الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذي يقول
انه واجب على واحد غير معين من الامة فحاصل قوله يرجع الى احد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب والاثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هذا
اثابة لواحد غير معين لان الفعل عينه وبه استحق الثواب فعلم ان استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولاً فلان قول الذي يقول انه واجب
على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى احد من الامة لا محصل له لانه ان اراد بقوله احد من الامة واحد غير معين فصار كما كان فلا حاصل لبيان الحاصل
وتكلف الارجاع وان اراد به اعم من ان يكون معيناً ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو يخالف لتقييد القائل بقوله غير معين فكيف يكون حاصله ومرجعه الى ارادة
الاعم واما ثانياً فلان قول المصنف اثابة واحد غير معين رد على القائل بعدم التعيين وكون الفعل معيناً لذلك الواحد لو صح لكان رداً ايضاً على القائل لا على المصنف على
انه يمكن ان يكون قوله اثابة واحد غير معين مذكوراً استطراداً وتبعاً لعديله المذكور بالاصالة وهو عقاب واحد غير معين ويكون مناط الحكم بامتناع المجموع
هو الثاني دون الاول وهذا المعاند تغافل عن التعرض لبيان امكان الثاني الذي هو محط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الذي لم يذكر الا
بالتبع والحاصل انه اذا كان المامور به في الواجب على الكفاية واحداً غير معين وترك ذلك جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا
غير معقول وهذا لا يتوجه عليه ما ذكره الناصب الخارجي كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهب الامامية الى امكانه والعقل دال
عليه والسمع دال على وقوعه انه غير مستبعد في الحكمة ايجاب شيء من ثلاثة على معنى انه اذا فعل واحداً منها خرج عن العهدة ولا يحول له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل
الجميع والسمع دل عليه قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وجب احدها لا بعينه وحرم ترك الجميع وقال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم
او تحرير رقبة فلم يوجب الجميع بل اوجب واحداً منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال اخرون منهم الواجب ما يفعله المكلف
وقال الآخرون ان الواجب واحد معين ويسقط به وبالاخر والكل باطل اما الاول فللاجماع على جواز الاقتصار للثواب بفعل احدها فلا يكون الباقي واجباً

لا ينافي التخيير ان ايجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ واما الثاني فلاستلزامه خلاف في المكلفين فيمتنع ان لا يبقى واقع
على الشائع في جميع المكلفين فيه لا منافاة في التكليف ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده ولا اداء واما الثالث فلان الشبهة متساوية في اصالة
الوجوب في البعض بالتبعية في الاخر لا اصالة والتبعية الاجماع ولان المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول وافق الشافعي في اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعي فيما ذكر ان العقل دال عليه فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يوخذ الا من الشرع
كما بينا في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكر في رد مذهب من قال ان الجميع واجب ان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير
فيدان صاحب هذا المذهب يمنع التخيير ولا يقول به فكيف يصح الزامه بانه ينافي التخيير انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلانا قد شيدنا سابقا اركان القول بالحسن
والقبح العقليين وبينا على ما ذكره الناصب هناك فليتذكر ولو سلم فقد سبق عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التمسك بالحسن
والقبح العقلي بالمعنى التي لا نزاع فيها بين القوم حيث اورد على نفسه هناك بقوله لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس
هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم ثم اجاب بقوله لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيها النزاع اصلا انتهى فلم لا يجوز ان يكون مراد المص هيهنا ايضا
بقوله العقل دال عليه استحسان العقل بالمعنى الذي لا نزاع فيه فاطلاق البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القائل بوجوب الجميع يمنع التخيير ولا يقول به مدفوع
بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في اصوله الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب
المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد فلولا ان القائل بذلك قائل بالتخيير في الجملة لكان ذكر خلافه في هذه المسئلة لغوا ضايعا
ولكان حكمه باسقاطه بفعل واحد باطلا محضا ولعله راى في الشرح العضدي عند ذكر ادلة المعتزلة في هذا المقام قوله وللمعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم يعلم ان
المراد من هذا النفي ماذا وقد قال السيد قده في حاشيته معناه نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة لا نفيه مطلقا كيف والادلة التي ذكرها من جانب
الاشاعرة ردا على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة مشتملة على اثباتهم للتخيير مع انه لم يورد على الاول انه لا يقوم حجة على المعتزلة لنفيهم التخيير ولا على الثاني
انه منافي على التخيير في دليلكم بيانا فيما ذهبتم اليه من نفي التخيير قال المص رفع الله درجته البحث الخامس في وجوب ما لا يتم الواجب الا به ذهبت الامامية وبعض الجمهور
اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم تكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك ان كان التكليف بالفعل باقيا
لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط الوجوب فخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى
انه غير واجب فلزمهم ما قدمناه وان لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
وافق الشافعي في هذه المسئلة فمذهب الشافعي ان مقدمة الواجب التي لا يتم الواجب ولا يحصل الا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكوة والاستطاعة
في الحج فان الواجب في الحج والزكوة لا يتم الا بهما وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين
ويتحقق الوجوب بعد حصولهما انتهى واقول مرحبا بالوفاق وترك الشقاق لكن ذكره لدليل المخالف والجواب عنه تطويل بخلاف المساق قال المص
رفع الله درجته البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما
من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال وخالف في ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دار غيره غصبا وحرم الخروج ايضا فلزمه
الجمع بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما معا كالزنا واللواطة وغيرهما فهو ضروري البطلان
ايضا وكذلك يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلم يذهب الامامية الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وخالف
فيه الجمهور الا من شذ وجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمناه من التكليف باجتماع النقيضين انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي
جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء اذا كانا من جهتين مختلفتين كالصلوة في الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة
المكث على جهة الاستيلاء والفعل في الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بينا فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض
بشرط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق وايضا ذكر ان امتناع كون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة هو مذهبه للزوم التناقض
وهذا انما يلزم لو كان مع اختلاف الجهة ايضا يلزم التناقض لان من شرايط التناقض وان من جملتها اتحاد الجهة واما ما ذكر من مذهب الكعبي انه يجوز
ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما فانه مثل بالزنا واللواطة اذا اكره عليهما بالقتل ولا يظهر منه الوجوب صالحا نعم التمثيل به الحرام لمن عصى الله قبيح
فالواجب ام ... الجهة فيها مختلفة فلا يكون غير مذهب الشافعي انتهى واقول ان المص قدس سره لم يدع ثانيا لزوم التناقض بل انه حين ما
طالبه ... ان الجهتين متلازمتين لا ينفكان والحال في الصلوة في
الدار المغصوبة كذلك بيانه ان ايجاد الفعل من جهة ينبغي جوازه من تلك الجهة هو يقتضي حرمته بالادنه ... والذات من الجهة التي بها كانت حراما الا ان
نحو ... مسلوم ... اللزوم كما هو شان الامر الذي هو سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين
من جهة واحدة وتفصيل الكلام في الزام ما ذكره المص في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا
الباب وان تغاير فان تلازما كان كل منهما من ضرورة الاخر والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به ... وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا
صح تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير صورة النزاع لانه يجوز انفكاك احدهما من الاخر في الحكم الا انهما في الصورة المبحوث متلازمان لانا نقول ...

فی الصورة الخاصة منهیا عنه وهو محال اما الصلوة فی الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تکلیف ما لا یطاق والتالی باطل اجماعا الا عند من جوز التکلیف بالمحال فالمقدم مثله بیان الشرطیة ان الصلوة مرکبة من امور احدها الحرکة والسکون وهما مشترکان فی حقیقة الکون اعنی الحصول فی الحیز وشغله منهی عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهی عنه فیستحیل ان تکون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمرکب الامر باجزائه فیکون هذا الجزء مامورا به منهیا عنه والصلوة والغصب وان تغایرا بالکلی مطلق شغل الحیز جزء ماهیة الصلوة المعینة وهذا الشغل المعین منهی عنه لجزء ماهیة هذه الصلوة منهی عنه فهذه الصلوة لا یکون مامورا بها لان الصلوة مطلقا مامور بها ولا نزاع فیه بل فی هذه الصلوة انتهی والحاصل انا انما ذهبنا الی بطلان الصلوة فی الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعینة امر باجزائها التی من جملتها الکون المخصوص الذی هو الحرکة والسکون المعینان وهذا الکون منهی عنه فاحد اجزاء الصلوة منهی عنه مع الامر باجزائها اجمع والصلوة مطلقا وان انفکت عن الکون المعین الا ان الصلوة المعینة غیر منفکة عنه والکلام انما هو فی الامر الواحد بالتشخص وبهذا الاعتبار ظهر الفرق بین الصلوة فی الدار المغصوبة والخیاطة فی المکان المنهی عنه فان الخیاطة مما لا یعتبر فی العرف واللغة شیء من الکون المخصوص جزء له بل الخیاطة غیر الدخول فی الدار فلا تلازم بینهما وکذا ظهر الفرق بینها وبین الصلوة فی الامکنة المکروهة اذ النهی عن الامکنة المکروهة نهی عن وصف منفک عن الصلوة کالتعریض لنفار الابل فی المعطن والتعریض لخطر السیل فی الوادی وسنع المار فی الجادة وشبهها وهی امور خارجة عن الصلوة لازمة لها فلا یکون الامر بها منافیا لکراهتها واستحبابها بخلاف ما نحن فیه فان الصلوة عبارة عن الکون المخصوص کما عرفت وهو منهی عنه فی الدار المغصوبة فلذا لا یصح هذه دون تلک فیلغو ما قال ابن قدامة الحنبلی فی کتاب المغنی حیث قال ان النهی عن الصلوة فی المکان المغصوب یقتضی تحریم الفعل واجتنابه والتاثیم بفعله فکیف یکون مطیعا بما هو عاص به ممتثلا بما هو محرم علیه متقربا بما یبعده انتهی واما ما ذکره الناصب من غلط الشیخ فی تقریر مذهب الکعبی فهو دلیل علی عدم تتبعه فی الاصول ویخالفه تصریح الاشعری بتجویز التکلیف بالمحال وبالجملة فقد ذکر فی کتب الاصول منها المختصر لابن الحاجب ان من یجوز التکلیف بالمحال یجوز کون الشیء الواحد واجبا حراما معا ویجوز ان یکون الکعبی من المجوزین لذلک وفی المثال الذی ذکره المصنف صحیح مطابق غایة الامر ان الحکم بالجمع بین وجوب الزنا والمنع منه مثلا لم یقع من الشارع فالحکم بغلط الشیخ غلط کما لا یخفی قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع فی ان الکفار مخاطبون بالشرایع ذهبت الامامیة وجماعة من الجمهور الی ان الکفار مخاطبون بالشرایع اصولها وفروعها کما انهم مخاطبون بالایمان وذهب ابو حنیفة الی انهم مخاطبون بالایمان لا غیر وانهم غیر مکلفین بشیء من الشرایع اصولها وفروعها وقد خالف فی ذلک العقل والنقل اما العقل فلان المقتضی لوجوب التکلیف وهو الزجر عن فعل القبایح والبعث علی فعل الطاعات واشتماله علی اللطف ثابت فی حق الکافر کما هو ثابت فی حق المسلم فیجب اشتراکهما فی المعلول واما النقل فقوله تعالی ویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة ذمهم علی ترک الزکوة وقوله تعالی فلا صدق ولا صلی ولکن کذب وتولی وقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین وکنا نخوض مع الخائضین وکنا نکذب بیوم الدین وقال الله تعالی ومن یفعل ذلک یلق اثاما واشار الی ما تقدم من الشرک وقتل النفس والزنا ولانه لو کان حصول الشرط الشرعی شرطا فی التکلیف لم یجب [illegible] ولا قبل النیة ولا الکر قبل الله ولا اللام قبل الهمزة وذلک معلوم البطلان بالاجماع ولزم ایضا ان لا یعصی احد لا یفسق لان التکلیف مشروط بالارادة والفاسق والعاصی لا یریدان الطاعة فلا یکونان مکلفین بها فینتفی الفسوق والعصیان والکفر وهو باطل بالاجماع انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول هذه مسئلة اختلف فیه المجتهدون ولا بد من تحریر محل النزاع ولا مفهوم المراد من تکلیف الکافر بالشرایع ما ذا فان ارید به ان الشارع یامرهم ویدعوهم الی الشرایع فلا شک ان هذا مخصوص باصول الشرایع لا الفروع فان الشارع لم یحکم علی الکافر ان یصلی او یصوم قبل قبول الایمان والاعتقادات التی هی اصول الشرایع لان تحقق الصلوة والصوم قبل الایمان منهم محال فهم مکلفون باصول الشرایع بهذا المعنی کما ذهب الیه ابو حنیفة وان ارید به انهم یعذبون فی الاخرة بترک فروع الاعمال کما یعذبون بترک اصولها فهذا مذهب الشافعی وعلی هذا یحمل الآیات کما سیاتی ولو کان مذهب الامامیة ان الکافر یقال له صل وصم قبل قبوله الایمان فهذا مذهب باطل لانه من باب التکلیف بتحصیل المشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الایمان واما ما ذکر ان ابا حنیفة خالف فی ذلک العقل والنقل فهو باطل قوله اما العقل فلان المقتضی لوجوب التکلیف وهو الزجر عن فعل القبایح والبعث علی فعل الطاعات واشتماله علی اللطف ثابت فی حق الکافر قلنا هذا مبنی علی الحسن والقبح العقلی وهما باطلان عندنا وایضا مبنی علی وجوب اللطف وهو ایضا باطل کما بینا فی علم الکلام قوله واما النقل فللآیات قلنا ان ذکر فی الآیات تقیید تعذیب الکفار فی الاخرة بترک الفروع وهو مسلم ولا یدل علی تکلیفهم فی الدنیا بالفروع قبل قبول الایمان انتهی واقول سخافة ما موه به من النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم یحکم علی الکافر ان یصلی ویصوم قبل قبول الایمان الخ فلانه تکذیب صریح لصرایح القرآن وصریح مذهب الشافعی اما الاول فلان قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت لیس معناه الا حجوا وقوله اقیموا الصلوة وآتوا الزکوة لیس معناه الا صلوا وزکوا فانها عامتان شاملتان للکفار والتخصیص بالمؤمنین خلاف الاصل والظاهر ومن آیات الخصوص قوله تعالی ویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة اوعدهم علی ترک الزکوة وهی من الفروع الشرعیة وذلک دلیل وجوبها علیهم لانه لو لم یجب لم یرتب الوعید علی ترکها وکذا الکلام فی باقی ما ذکره المصنف من الآیات واما الثانی فلتصریح القاضی البیضاوی فی المنهاج بذلک حیث قال الکافر مکلف بالفروع خلافا للحنفیة لنا ان الآیات الآمرة بالعبادة یتناولهم الخ وهل معنی کون الآیات آمرة الا انه یامرهم ویقول لهم صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلک عبارة الشارح العضدی حیث قال لا یشترط فی التکلیف بالفعل حصول الشرط الشرعی لذلک بل یجوز التکلیف بالفعل وان لم یحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الرای وابی حامد الاسفراینی والمسئلة مفروضة فی بعض جزئیات محل النزاع وهو تکلیف الکفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الایمان حتی یعذب بالفروع کما یعذب بالایمان انتهی وبهذا یظهر بطلان ما ذکره من ان معنی تکلیف الکفار بالفروع انهم یعذبون

الاخرة بترك فروع الاعمال آه فان كلام الشارح العضدي صريح في ان التعذيب ثمرة ونتيجة للتكليف كما ان معنى التكليف ذلك والفرق بين معنى الشيء وثمرته وفايدته المترتبة عليه ظاهر فالتصحيح لاصل مذهب ما مر ما ذكره من ان التكليف بتحصيل الشرط بعد وجود الشرط باطل فهو كلام على المعتمد

قد استدل عليها المص بقوله لانه لو كان مصون الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع عدمها التكليف بها

وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضدي حيث قال دليله انه لو كان حصول الشرط للفعل شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة آه وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غايته الامر انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره ثانيا

من ان ما استدل به المص من الدليل العقلي مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف انهما باطلان بما بيناه في علم الكلام فمردود بانا قد بينا هنالك وشيدنا اركانهما واتممنا الدليل عليهما بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما يحكم به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخرا من ان الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع ولا يدل على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فوجه الفهو انه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون من جهة كالمسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفهم الله تعالى بها في الدنيا فتامل وقال المص رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف حال الحدوث تقدم عليه ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل ينقطع حال حدوثه لانه لا يصح ان يكون واجبا ولانه حال الحصول فلو كان مكلفا به لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي متقدمة على الفعل ولا يلزم القدرة على الواجب تحصيل الحاصل وانه محال لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة

فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء من المسلمين فقالوا في الاول ان التكليف لا ينقطع حال الفعل وقالوا في الثاني ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتيسر من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد بينا هذا وتمم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم لما كرر الكلام وجب علينا التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لانه لا يصح ان يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل وهذا ليس بممتنع لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المسئلة فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه وان لم يكن مقدورا قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف وهو متلبس باحدهما فالمواخذة بالعصيان بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى واقول قد بينا سابقا ان ما بينه الشارح العضدي ليل وان ما ذكره من المحاكمة تحكم باطل واما ما ذكره من الجواب بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل آه فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي حيث قال لما ورد ان اراد الاشعري ان تنجيز التكليف بالفعل بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المص ولا ما اورده الفاضل على عبارة الشارح العضدي وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قولهما وهو محال راجعا الى التحصيل والايجاد واما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه عليه الابهري فلا اذ يصير حاصل الكلام ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل او ايجاد الموجود محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا آه فهو كلام شارح المواقف وشارح التجريد ما حاصله انا سلمنا ان لا يتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد بان عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى وقد يقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط للتكليف لكن لا نسلم انه يجب تحققها زمان تعلق المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في الليل بايقاع الصوم نهارا فاذا كلف في الليل لا قدرة فيه بل القدرة انما هي في النهار ويرد على التقديرين انه يلزم منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كفره كما بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان بل كان له ان يؤخر الاتيان بالايمان الى متى شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل وقال المص رفع الله درجته البحث التاسع في امتناع تكليف المحال ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدي الى نسبة التكليف الى الجور وانهم جوزوا التكليف بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل غير ذلك من الادلة في موضعه واما النقل فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك وقالت الاشاعرة العقول المعقولة ذلك وقالوا ... واجمعوا ... له

بالايطاق لان كل ما ثبت في الواقع سواء كان طاعة او معصية او شركا او ضلالا الى غير ذلك فانه من فعله تعالى ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع انه
تعالى كلف العبد فيكون مكلفا بفعل غيره وهو قبيح فيكون قد كلف بالمحال وهل يرتضي عاقل لنفسه اختيار ذلك المذهب الردي فانه يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر ونفيا لما اباح
التكليف سبحانه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلاثة اقسام
يجب القول به وهو ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابي لهب الثاني المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف
بها جائز لكن غير واقع في الشرع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكروا انهم يقولون بان التكليف باجمعها تكليف بالمحال لان الكل فعل الله على مذهبهم
والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه بان الخلق غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من الله انتهى واقول قد مر ان كلام
الاشعري في جواز تكليف المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التقسيم المستقيم في تخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتاخرين دفعا للشناعة
والملام وناهيك في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرحه لاصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكره مذهب
الاشعري حيث قال في تكليف ما لا يطاق جائز عنده للعلة التي ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين ففي حال التكليف لا يكون المكلف
قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي اوجب القول به محال عقلي ايضا غايته انه لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب في المثال المذكور
هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يكن الفعل لاخبار الله تعالى بعدمه ووقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم
لجواز الجهل عليه تعالى وجواز جهله تعالى محال وما نحن فيه لا نسلم وقوع اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلى
نارا لا يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبي لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه سلمنا
لكن نمنع ان ابا لهب وامثاله قد كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن
لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفي التصديق به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان
الخلق غير الفعل الخ ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته مما يقدح في دليلهم المذكور على ما صرح به من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لا في اصل
تصريحهم بذلك فيكون هذا اعتراضا آخر عليهم حيث عدلوا في اثبات مطلبهم بدليل فاسد لا اعتراضا على المصنف قدس سره ثم قد تمحل الشارح العضدي في
نفي قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمري ان دعوى الاجماع في ذلك اسخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات
حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب في ان مدرك الاحكام اما العقل او الشرع حيث اجاب
عند ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف او العادة او غيرهما وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملأ الآفاق
من الاقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة جهله بالاجماع او انكاره ومخالفته له متعمدا وهذا كفره الحنفية كما مر فتذكر قال المصنف رفع الله درجته
الثاني في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتأتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام
عندهم قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المغالطة عنه فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة
فان الفسق منه محال فلا يتأتى منه ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تعالى بها ما ليس ظاهرها منها الا مع
قرينة تدل عليه واتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها آية من القرآن وكابر النقل
المتواتر في ذلك ومن العجب انكار ابي حنيفة ايها من القرآن ولا يقرأها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انه خطأ لان الناقل لم ينقله حديثا
عن رسول الله ص وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر لا غيره انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك
بالكتاب لان الكلام قائم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فما جهله بمعرفة المذهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعالى وهو الدال على الصفة القديمة
والمدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم
هذا الكلام ونقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تعالى عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام فيكون الكلام
عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالاتفاق فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ او في جبرئيل وغيره
هو كلام الله تعالى فنحن اذا تكلمنا بالقرآن وقرأناه فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تعالى او لا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون
كلام الله تعالى البتة لان تعريف كلام الله تعالى انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القرآن
مخلوقة لله تعالى فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى فنقض الثواب لزمهم القول بان العبد خالق لبعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا
ان هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التي خلقها الله تعالى في جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكر في البسملة
فمذهب الشافعي انها جزء من القرآن في صدر كل سورة فهو موافق للشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة بانه نفى كون البسملة من القرآن فهذا
باطل لانه لم ينف كونها آية في سورة النمل من القرآن والكلام في انها جزء من كل سورة في صدرها او لا فذهب الشافعي الى انها جزء من كل سورة في صدرها لان الاحاديث
الدالة على هذا واما ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب وباطل فان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من القليل
واما التعجب من انكار ابي حنيفة الاحتجاج بان كونه من القرآن من خبر الآحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا التعجب

ينبغي ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول كونها اية من القرآن في صدر كل سورة تواترها انها ليست مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالاحاد ولا كل ما يكون مكتوبا
في المصحف يكون متواترا اية من القرآن الا ترى ان لفظة امين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القرآن والاحاديث الدالة على كونها من القرآن خبر احاد
فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فاما ان فانه اشتباه منهم انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال
والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتأخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل
الفاضل الشهرستاني الاشعري بما يوافق كلام المصنف قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة والعبارة دالة عليه من الانسان فالمتكلم
عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استنادهم في ذلك بما مر من قول الشاعر شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا
انما توهم من عكس دليل المصنف وقلبه عليه قلب موهوم لا يروج على ذي بصيرة ذلك لان المصنف لم يستدل على عدم تأتي التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد
ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تجويزهم صدور المفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله ان
الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعالى غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور
المفاسد عنه تعالى فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مفسدة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان مبنى
لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القرآن ليس قائما به تعالى بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب لكن ليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد
وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المصنف عن ابي حنيفة بانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا باصحاب البضاعة
المزجاة من العلم والفهم فان المصنف قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي في
كون البسملة اية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون البسملة اية من القرآن علم بمعونة السابق ان مراد المصنف نفيه كون البسملة اية من القرآن
في كل سورة فلا يتوجه انه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن وايضا يدل على ما اراد المصنف لما ذكرناه دلالة صريحة قوله بعد ذلك ومن العجب انكار ابي حنيفة
انها من القرآن ولا يقرأها في صلوته اه لظهور ان المراد نفي آية البسملة في الحمد والسورة التي تقرأ في الصلوة لا انه يقرأها في سورة النمل ايضا والمناقشة في العبارة
مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر فيه هذا وانه ذكر قبل هذا بلا ان كلام المصنف في تواتر القرآن لا في تواتر الحديث فافهم
وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القرآن خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا اه ناش عن سوء فهمه لكلام
المصنف اذ من البين ان المصنف لم يرد بقوله الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله ص انه لم ينقل آية البسملة زاعما انه حديث رسول الله ص في خصوص تلك الاية حتى
يأتي ان يقال ان الحديث من اخبار الاحاد بل نقله قرآنا اي كما نقل سائر القرآن والقرآن هو المتواتر فغيره اي غير المتواتر ليس منه ولعمري من لم يعلم
ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه لم يكتب عليه مع براعته تمنت ان تكلته قبل رضاعه **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الثاني اجماع
اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها في الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعلمها منها وقال مالك انه حجة وهو خطاء للعلم الضروري بان البقاع
لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال
عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الايات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في قول الشافعي ان اجماع
اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لخصوصية
ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول وهم كانوا يومئذ في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد من
العصر الاول في المدينة ومالك لم يقل بان خصوصية الارض مدخلها في الاجماع واذا علمت هذا عرفت ان كل ما استدل به من الايات على ان اجماع اهل المدينة ليس
بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى **واقول** فساد ما مر من
المقدمات ظاهر جدا اما قوله لان اهل العصر الاول كانوا يومئذ في المدينة فمدفوع بان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتأخر عن زمان
النبي ص اذ لا اجماع في زمانه ص ولا ريب في ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الامصار بعد وفات النبي ص قبل وجود مالك بسنين
كثيرة فكيف يتأتى اجماعهم في ذلك العصر في المدينة اما سمعت ما قاله امامك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالكا لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية
ارض المدينة وان لها مدخلا في الاجماع فيكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها قال القاضي البيضاوي في المنهاج
قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب
الاصولية وهذا صريح في مدخلية خصوص ارض المدينة عنده ولهذا منع المصنف عارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك
من الايات فعلم ان ما ذكره الناصب العاجز القاصر من ان النزاع لفظي وان مالكا لم ينكر عدم مدخلية الارض كذب وافتراء ارتكبه لاجل ترويج
الاباطيل والله الموفق للسداد **قال المصنف** رفع الله درجته واما اجماع العترة فانه حجة خلافا للجمهور لان الله تعالى اذهب عنهم الرجس فقال تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظ انما وباللام وبالاختصاص على صيغة النداء وبقوله تعالى تطهيرا ومن اعجب حال
هؤلاء حيث لم يجعلوا اجماع من نزههم الله تعالى عن الخطاء والغلط والزلل في قول الحق وجعله رديف النبي ص في استجابة الدعاء يوم المباهلة وجعله

بالانوار وغير ذلك من الفضائل الجمة جمة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى كمن امن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله الى قوله ان الله
عنده اجر عظيم نزل في حق علي ع وفي الجمع بين الصحيحين في قوله ص اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي من بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا قول من ساواه
في المنزلة وفي مسند احمد بن حنبل في دفع الراية الى علي ع لاعطين الراية الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما يحبه الله تعالى مع انتفاء المعصية
منه وفيه قال رسول الله ص الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل ياسين وحزقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث
وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله هذا من اغرب الاشياء وقوله في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي ع مروي في الجمع
بين الصحاح الستة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى قول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله فصاحب
الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في الذنوب ولا فضائله وعلمه وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون
قول الله حجة لانه صاحب الشرع وقول رسول الله ص او فعله او تقريره يكون حجة لانه ايضا صاحب الشرع واما قول غيرهما فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله
ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار وقال الامر باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله والاجماع سبيل
المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون
حجة لانه مأمور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس بحجة واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة فما اراد من العترة
فان اراد به عليا واهل البيت الذين عليهم نص الحديث من العترة ومن كان من الصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد
وعصمته وطهارته وفضائله وعلمه مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد قوله اذا خالف جمهور الصحابة وليس بحجة موجبة للحجر ان سائر الاقوال غير قوله
كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او ذا جميع
النصوص لصدقه والجزم بعدم كذبه فكل هذا ايضا مما لا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع انه قوله
حجة واما من وجه كونه صحابيا او خليفة فيكون قوله من الدلائل الغير المتفق عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب
اما غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى فاجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا اصحاب دين وان سلمنا انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر
انه مساوى هرون وقول هرون حجة فنقول لا في النبوة لانها مستثناة وكون قول هرون حجة لنبوته وهذا ممتنع عنه وما ذكره وسيذكره من
فضائله وفضائل العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى **واقول** فيه عناد وافساد من وجوه اما في قوله الحجة ما يكون من الشارع الى (١٩٥)
قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب وعلمه فلان الحجة وان كان فيما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل الشارع
حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية للواجب تعالى واجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق كما ذكر في المواقف وقال البيضاوي في كتاب المصباح ومختصره الشارحون للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه
فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال
حال التبليغ طاهرا عن الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيئات الردية الهيولانية وايضا الشراد لحجية الاجماع من
قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله ص لا تجتمع امتي على خطاء الى غير ذلك صريح في ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطاء فظهر بطلان ما
ذكره الناصب المعاند من انه لا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه قوله تعالى ما اتخذ الله وليا
جاهلا ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب الشرع جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم الآية والمراد باولي الامر ائمة الحق كما صرح به صاحب الكشاف وغيره بل المعصومون كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من تفسيره الكبير
حيث قال انه تعالى امر بطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطاء والخطاء منهي عنه لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد وانه محال
ثم ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعضها لا على ما يقوله من ان المراد به الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى آخر المقال وهذا ايضا حجة قاطعة
راغمة لانف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول لعل الناصب قد سمع من غيره بناء ما ذكره ههنا على قاعدة عول عليها الخصم وقررها الشارح العضد في اثبات حجية
اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجماعهم من غير راجح فان تلك القاعدة اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلام كما لا
يخفى وح يكون مقصوده الاصلي من ذكر الآية اثبات العصمة ويلزم كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان
حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون ع كما كانت اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى ع فيكون مرتبة علي ع اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي ص واذا ثبت
عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اتفاقهم عن راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من متمسكهم وانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطالعتهم
للوح المحفوظ كما قرره الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان لا يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السائرة ان
اهل البيت ابصر بما في البيت وانهم ع وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام ردا على حجة
الشيعة الى التعصب وقوله لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي والنبوة كان مدة حيوته ص مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به اتفقوا عليه
يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا المقدار كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان المراد من العترة عليا ع فساده ظاهر لما

فمن الاتفاق عن تصريح لفظ الاجماع ولفظ العترة لظهور ان علماء واحد من العترة وبعض المجتهدين منهم فان المحقق انه كان هو حجة فقول كل واحد منهم

لا تعارض لكن المصنف قدس سره جعل المسئلة فيها حجة اجماع مجموع العترة تنبيها على قبول المخالف المنصف فاما ان الاجماع لا يتحقق بواحد فان قول علي من

حيث انه يكون خارجا عن قانون الدلالة لذلك لا يخفى على ما ذكرنا ان دلالته بالعلية فبطلانه ظاهر من ان يخفى لظهور ان الدليل الاول [illegible]

عليها بما هو شامل للعترة من اهل البيت عليهم السلام والاية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديث [illegible] الصحاح والجمع بين الصحيحين مخصوص بعلي

وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث [illegible] الخدري وحديث [illegible] شامل للكل فاين الدلالة على ان المراد بالعترة خصوص علي ولقد احسن

المجيب بان [illegible] الاحاديث العامة [illegible] في بادي الراي [illegible] ذكرناه من [illegible] الاحاديث الخاصة والعامة [illegible]

[illegible] الاحاديث الخاصة وانقطع نظره عن الاحاديث العامة [illegible]

[illegible] على صفات [illegible] البناء جلس في صفة [illegible] فكانت ثلثة [illegible]

والاربعة [illegible] والحذلان قال الله [illegible] ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فاطمة

قد اقبلت تبكي فقال لها النبي ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابت ان الحسن والحسين قد غدوا وذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا

[illegible] منذ خمسة ايام يسقي البستان واني طلبتهما في منازلك فما احسست لهما اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر فاطلب قرة عيني ثم قال يا عمر قم فاطلبهما

[illegible] فاحصينا على رسول الله سبعين رجلا [illegible] فاغتم النبي غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو

يقول [illegible] قرتا عيني [illegible] فاذا جبرئيل قد هبط [illegible] رسول الله

[illegible] ولا تحزن فان الصبيين فاضلان في الدنيا فاضلان في الاخرة وهما في الجنة [illegible]

[illegible] فرحا شديدا [illegible] على [illegible]

[illegible]

[illegible] الحسن [illegible] الحسين [illegible]

[illegible] رسول الله [illegible] فقال ابو بكر يا رسول الله [illegible]

[illegible] عمر بن الخطاب [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]

[illegible] النبي [illegible]

[illegible] اخبركم بخير الناس جدا وجدة [illegible]

[illegible] رسول الله [illegible] خديجة بنت خويلد سيدة نساء [illegible]

[illegible] الحسن والحسين [illegible] علي بن ابي طالب [illegible]

[illegible] معشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر [illegible]

[illegible] الملائكة وعمتهما ام هاني بنت ابي طالب معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم [illegible]

[illegible] رسول الله وخالتهما زينب بنت رسول الله [illegible] معشر الناس اعلموا ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة [illegible]

[illegible] في الجنة [illegible] في الجنة ومن احبهما [illegible] ومن ابغضهما فهو في النار وان من كرامتهما [illegible]

[illegible] وجماعة من الجمهور [illegible] مناشدة [illegible]

[illegible] ثم قال انشدكم بالله ايها النفر جميعا [illegible]

[illegible] مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله [illegible] حمزة [illegible]

[illegible] قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله [illegible] زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري [illegible]

[illegible] سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله [illegible]

[illegible] قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله [illegible] رسول الله [illegible]

[illegible] قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله [illegible] رسول الله [illegible]

[illegible] قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله [illegible] رسول الله [illegible]

[illegible] غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله [illegible]

[illegible] رسول الله [illegible] قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله [illegible]

[illegible] رسول الله [illegible] غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله [illegible]

المواساة فقال له رسول الله ص انه مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
على لسان النبي ص غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص اني قاتلت على تنزيل القرآن وتقاتل على تاويل القرآن غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت عليه الشمس حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امره رسول الله ص ان ياخذ
براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله نزل في شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله تعلمون انه امر بسد ابوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله ص انا ما سددت ابوابكم
ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله تعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك
فقلتم ناجاه دوننا فقال ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله تعلمون ان رسول الله ص قال الحق مع علي وعلي مع الحق
يدور الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله تعلمون ان رسول الله ص قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا
ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا نعم قال فانشدكم بالله هل فيكم احد وقى رسول الله ص من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه
اية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص انت
سيد العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص ما سالت الله شيئا الا سالت لك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل
الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية وضع رسول الله ص يده على صدره وقال انا المنذر واوما بيده الى صدر علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله ص علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلي
تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من
السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري
باسناده الى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين
خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك باقوالهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال
رسول الله ص النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من
ان تحصى وتعد وبلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار
والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق صحته ونقل المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج به فهي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى
وانهم المصطفون من عباده وذوو المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيه اما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم
حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع منصوصا وبالنص لمن قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت
الا فضيلتهم وصدقهم وان فرض دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب اذهب عنهم فنقول اولا ان هذا لا يدل على العصمة من الكذب لما بينا انه نزل
في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص وكلهن غير معصومات عن الكذب مما يوجب كون قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر المسلمين في قوله
تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم رجس الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فههنا كذلك وان سلمنا انه اريد في الاية ذهاب
الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع ه
واما ما ذكر من ان هذه المناقب يوجب المصير الى فتاويهم فمن لا يصير الى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم ورواياتهم فكل هذه الامور معتبرة لا شك فيه
للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى وجبال العلم والتقوى وينابيع الحكم ومعادن نوابغ الكلم انتهى **واقول** قد صحت الاخبار المذكورة على رغم انف
الناصب السقيم سيما ما نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا حال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة
وما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج وقطع المكابرة واللجاج كان الناصب يريد بصحة الحديث واعتباره ان لا يكون في مناقب اهل
البيت ع ولعلهم لغاية ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفيهما سماهما
بالصحيح وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما مر بيانه واما دلالة تلك الاخبار المذكورة على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها قبل ذلك بما لا
ينكره الا معاند غوي واما ما ذكره من ان اية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لما بينا انه نزل في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص ففيه
انا بينا في بحث الامامة عند ذكر هذه الاية ما هو المراد من اهل البيت المذكور فيها وان الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع ه
وبما اتفق عليه اهل العربية من تذكير الضمير الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في المذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا بدليل

ولم يوجد في حق الرو غياب ذلك لان دخولهم في الخطاب ممنوع فقضية النص الاية عصمة المخاطبين وامتناع العصمة في حقهن فتذكر واما ما ذكره من الاية المحرفة وانها
في سورة الانفال وحكمه على كونه مما لا مما استدل به الخصم من اية التطهير فبديل واضح على كفره والحاده وتشهيره بالهوى في تحريف الكلم ومرائه على الله ثم وبغضه
للنبي واهل بيته عليهم السلام فانه قال الله بدل متعلق الجار في اية الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجز في الاية التي
حرفها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الايتين ولهذا ايضا حذف لفظ به في قوله تعالى ليطهركم به في اية الانفال فانما بدل متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة
الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لانه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الايتين وعلم ان الطهارة المذكورة في اية الا نفال
طهارة مائية بدنية والمذكورة في الاية الاخرى طهارة روحانية اسمائية وحذف صدر الاية ايضا لئلا يفهم الناظر ان نزولها في تلك الواقعة مخصوصة
وان المراد منها شيء اخر والحاصل ان اية الانفال نزلت في غزوة بدر وتمام الاية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم
رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الاية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من
اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او باجعله الله او باضمار اذكروا امنة مفعول لاجله ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله
والمعنى اذ يغشون لامنكم او يغشيكم النعاس فتغشون امنا ومن نعم الله تعالى انزال المطر عليهم في ذلك الوقت وكان فيه فوايد احدها تحصيل الطهارة والثانية ذهاب
رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل المنى لانه شيء مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الاية دلالة على نجاسته لتسميته بقوله
والرجز فاهجر وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام
على غير ماء وعلى الجنابة وقد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون
بكم الا ان يجهدكم العطش فاذا قطع العطش اسباء كم مشوا اليكم فقتلوا من احبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا واشفقوا فانزل الله تعالى المطر فمطروا ليلا
حتى جرى الوادي واتخذ اصحاب رسول الله الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب وملأوا الاسقية واغتسلوا وتوضأوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم
وبين العدو حتى تثبت عليه الاقدام وكانت هذه ثالثة الفوايد واشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عايد الى الربط الذي يدل عليه
قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان قلبه ضعيفا فرّ ولم يقف فلما ربط الله على قلوبهم قويت قلوبهم فثبتت
اقدامهم وروي ان المطر نزل على الكافرين ايضا لكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الوحل وصار ما نعالهم من المشي والاستقرار وثبت
الاقدام فدل بمفهومه على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى **و قال** المصنف رفع الله درجته البحث الثالث الخبر وهو اما متواتر او احاد اما المتواتر فانه
يفيد العلم بالضرورة فان اغلب العوام يجزمون جزما ضروريا لا يحتاجون فيه الى الاستدلال بوجود محمد صلعم ووجود بقراط وغيره وقد ذهب قوم من الجمهور
الى ان العلم به نظري وهو خطا والا لزم توقف الجزم على الدليل ومن العوام بالضرورة عدمه لا حصر للمتواتر في عدد لعدم انضباطه وقد اعتبر بعض الجمهور
حصول التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثني عشر وقال بعضهم باربعين وقال اخرون سبعين والحق خلاف ذلك كله وقد لا يحصل العلم الا مع الازيد
قد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار انضمام قراين اليه وهو مذهب احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه
لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب التبين عند اخبار الفاسق واذا كان
شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية المجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل رواية وهو خطأ
لما تقدم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال ووافق الشافعي الشيعة في هذا
المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر لكن لا بد من حصول عدد يجزم العقل بعدم تواطئهم على الكذب وهذا قد
يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد المتواتر واما ان خبر الاحاد لم يفد الظن فهذا مذهب الشافعي وما قوله ان الضرورة قاضية
ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القراين اليه الى ان يفيد العلم وربما يكن لاحد الخبرين المعلومين قراين
متفقة يبلغه الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل رواية مجهول الحال فيلزمهم الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل
بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفاسق بالنص لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا بمعنى عدم كونه ثابت العدالة يصدق
عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى **و اقول** فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه المصنف الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد للعلم بلا اعتبار انضمام القراين
اليه فابطال الناصب لما ابطله المصنف قول احمد باطل لعله كان في نسخة الناصب ثبات اعتبار القراين لا بغيره اطلاعه عليه كلمة لا كما هو الصحيح ولكنه مع ذلك
غير معذور لان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه تذكر المشهور والرجوع الى الكتب من غير ان يقتصر
على الرجم في الظلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم من حال الناصب تعمد بكتاب الزيادة والنقصان انه حذف كلمة لا عن عبارة المصنف ليتيسر له الاعتراض
على المصنف والا فالفضول الذي يتصدى للتاليف في الاصول معارضة المحصول لا اقل من ان يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من المنقول فقد ذكر فيه وفي شرحه
للعضد الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا انه لو
حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في
الواقع والا كان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكرنا [illegible] عليه لا يخفى واما ثانيا فلان ما اجاب به عن قبول ابي حنيفة

مردود بان المراد بالفاسق في الآية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب لئلا يلزم حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لان الآية قد نزلت باتفاق المفسرين
في شان الوليد بن عقبة حين ما بعثه النبي صلى الله عليه وآله لاخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله فحسبهم مقاتليه
فرجع قبل الملاقات معهم وقال لرسول الله صلى الله عليه وآله قد ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم الرسول بقتالهم فنزلت الآية ومن البين انه عند بعث النبي اياه لم يكن محكوما عليه
بالفسق اذ يمتنع على النبي تفويض بعض الامور الشرعية وتوليته الاعمال الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الآية اعم من المحكوم
عليه بالفسق وممن جهل فسقه وايضا الظاهر المتبادر من التبيين المذكور في الآية استبانة حال من لم يعلم فسقه واما من علم فسقه فلا يحتاج الى التبيين فيه كما
بل هو تحصيل الحاصل كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة ممن وافقهم الى ان الامر يقتضي الاجزاء فاذا قال
له صل عند الزوال ركعتين فصلاها خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من اهل السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطاء لانه اما ان يكون
مكلفا بما كان قد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع انه لا دليل على ايجاب اعادة عين ما فعله اذ الامر انما يقتضي ايقاع الفعل وقد حصل واما ان
يكون مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول متناولا لا لصلوة ركعتين بل لازيد وهو خلاف التقدير والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فاذا اوجب عليه
صلوة ركعتين فحقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب الا مع النهي
عن الضد وقال بعض اهل السنة انه لا يستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال آخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا
لا تترك والنهي عن الشيء لا يدل على صحته شرعا لان النبي نهى الحايض عن الصلوة والصوم انتهى **قال** الناصب قول ان قول الشافعي في هذه المسئلة
وهو ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر انما ورد ليخرج المكلف عن عهدة التكليف فاذا لم يكن المامور به مجزيا عما ورد به الامر فلا يحصل المقصود من الامر
وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكره ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فهو مسلم الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لانا لا نم ان حقيقة
الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل ويلزمه المنع من الترك فلا يكون حقيقة مركبة يستلزم وجودها
وجود جزئها الذي هو النهي عن الضد انتهى **واقول** في منعه تركب الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب امامه وجمهور اصحابه فانهم
استدلوا على المسئلة المشهورة القائلة ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز على ما في المنهاج للبيضاوي وشروحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه
من جواز الفعل والمنع من الترك والدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له والدال عليه الناسخ للوجوب لا ينافيه لانه لا ينافي الجواز فانه يرتفع
الوجوب الذي مفهومه مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فبقي الجزء الآخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض اذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع
احد الاجزاء وقد صرح بذلك بعض افاضل محققي الناصبة وهو العضد الايجي في بعض مسائل المباح من شرحه على اصول ابن الحاجب حيث قال قالوا الماذون
في الفعل حاصل في الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زايد وهو انه غير ماذون في تركه اه ثم سلم الجزئية واجاب
عما قالوا بان للمباح فصل هو الماذون في تركه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته اذ ليس ذلك
معناه اللغوي ولا الاصطلاحي فان معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب الطلب لفعل غير كف ينتهض تركه في
جميع وقته سببا للعقاب وقيل الواجب ما يعاقب على تركه وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقال القاضي ابو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل
يرجع الى التركيب المذكور كما يظهر بادنى تامل ولو كان حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان متحققا صدقه في جميع ما يقصد اليه من الافعال
الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لان العزم متحقق في الكل وبطلانه اظهر من ان يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث
الخامس في التخصيص ذهبت الامامية ومن وافقهم جماعة الى ان الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطاء
لانه يخالف نص القرآن قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في موضع آخر فبعزتك لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب بقاء الاكثر لزم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه وهو محال وذهبت الامامية ومن
تبعهم الى ان الاستثناء من النفي اثبات وقال ابو حنيفة لم يكن اثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي اما الاجماع فلانه دل على ان قولنا
لا اله الا الله يدل كاف فيه واما قول النبي فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم
وذراريهم ولو لم يكف هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعي في ان الاستثناء لا يجب ان يكون الباقي
اكثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل مثلا اذا قلنا جاءني
القوم الا العشرين منهم فيجوز ان يكون القوم ثلثين فاستثنى منهم عشرين وبقي عشرة فالباقي اقل ويجوز ان يكون [illegible] فالباقي مساو وان يكون
خمسين فالباقي اكثر واما ما ذكر ان المخالف خالف نص القرآن [illegible] المخلصين اكثر
مساعدة لان الآية الاولى منقولة من الله تعالى والثانية كانت من قول الشيطان [illegible] اقل من المخلصين
[illegible] ان اكثر لان الشيطان ادعى غواية الاكثر والله تعالى حكم بغواية الاتباع كذا في [illegible]
[illegible] موافق لمذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء [illegible] وذهب ابو حنيفة [illegible]
[illegible] عليه لان فائدة الاستثناء اثباتا بعد النفي في بعض الصور [illegible]

فلان استدلاله على ما نحن فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض لحاجة اخرى مقدوح بانه اول المسئلة وعين النزاع ومصادرة على المط
كما لا يخفى على المتأمل فيه واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المخالف انما يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين امر مردود بان الغاوين في كلام الله
تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو فينتج ان الاكثر
غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى كذا في النهاية للعلامة قدس سره وشرح المختصر للعضدي ولا يخفى سقوط
ما ذكره الناصب من جانب المخالف عرضا على المخالف ولعل الناصب انما قال بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع ان القران يدل على انعكاس القضية
لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بكثرة اصحابه من اهل السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة وندرتهم فلو لم يكذب على الله تعالى هيهنا بكثرة المخلصين
لظهر انه تلميح على ما افتخر به من الكثرة واتجه مراد الشيعة من ان يقولوا لا خير في كثير واما ثالثا فلان ما ذكره اخيرا في نصرة ابي حنيفة فهو عين العجز والخذلان
لان اجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد التوحيد ليس لموافقته حكم الشرع ولا لاجل انهم وجدوا ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للاثبات
من النفي وقاسوا عليه غيره حتى يتجه ان يقال ان افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد شموله وتوضيح ذلك ان الكفار قريش ما كانوا عارفين باوضاع الشرع
سيما في اول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى ولهذا كانوا ينفرون ويقولون اجعل الالهة الها واحدا فعلم
ان هذا التركيب للاستثناء يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه المصنف **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان الكتاب قد يخصص
بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور لا يجوز والقران يكذبهم انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب اي ورد في القران كما ذكر فوافق الشافعي في هذا والمخالف يقول في جواب
ما ذكر من تكذيب القران اياه ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب [illegible] ولا يرد هو تخصيصا [illegible] لعدم دخولهن في المشركات
لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الشارح العضدي مع تحققه جماعة قد استدل بالايتين كما استدل بهما المصنف قال
فان الذمية مشركة للتثليث وغيره انتهى فلم يبق الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان ما ذكره الناصب تقليدا لغيره ان اهل الكتاب ليسوا بمشركين
مبني على جهله وهو انه تعالى فصل بين اهل الكتاب والمشركين بعطف احدهما على الاخر في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وفيه نظر ظاهر لان الامر
ان العطف يقتضي المغايرة مطلقا بل اذا لم يدع الى العطف فائدة اما [illegible] فلا كقوله تعالى وجبريل وميكال [illegible] مع انا نقول ان المعطوف
منهما العام على الخاص فهو موافق لقاعدة وجوب مغايرة المعطوف للمعطوف عليه في الحال فيما نحن فيه كذلك فان المشرك اعم من الكتابي ويدل على دخوله في المشرك
ما اشار اليه الشارح العضدي من قوله تعالى حكاية عن اهل الكتاب وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون و
لقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك فيعم [illegible] الاسم اليهود ايضا [illegible] فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس مخصصا لان العبرة انما هي في كلام الله تعالى وكلام الرسول [illegible] الصحابي ليس حجة [illegible] ولو كان
حيا وذهبت [illegible] الى انه حجة [illegible] تقليدا [illegible] كلام الله تعالى حجة
وقالت الحنفية والحنابلة انه مخصص [illegible] انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الصحابي [illegible] فيه ما ذكر
[illegible] قول الصحابي لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس بحجة [illegible] فهو [illegible] ما ادعاه من حجية قول الائمة و
اجماعهم فان ادعى انهم الرسل بعد محمد ص حتى يكون قولهم واجماعهم حجة فهذا شيء اخر انتهى **واقول** [illegible] ما ادعاه المصنف ليس بوارد كلام
المصنف او [illegible] الدليل [illegible] على وجه لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة في حصر العبرة بكونها في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لان الخصم لا ينكر ذلك
والانهم يعترفون بقول ائمة اهل البيت عليهم السلام واجماعهم لا يعتبرونه [illegible] من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم بل عند غيرهم ايضا ولقوله ص اني
تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانه صريح في حصر التمسك بهما بعده ص و
القول بانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذكرهما معا لو اقتضى توقف حجية قول العترة
على انضمام الكتاب لاقتضى العكس ايضا وهو ظاهر البطلان هذا وقد صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله تعالى عن الامام الهمام الصادق ع انه قال حديثي حديث
ابي وحديث جدي حديث رسول الله فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله ص وعلى هذا حصر العبرة والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول
على ما فعله المص لا ينافي ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى انهم الرسل بعد محمد ص وان كانوا هم الحجة بعده ص الى يوم القيمة كما اعترف
به المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة حيث قال جون جناب نبوت مسدود شد [illegible] از زمين منقطع
[illegible]
[illegible]
[illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته [illegible] الامامية [illegible]
[illegible]
[illegible]

كافة اليهود

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم فاذا كان الحكم مهملا يمكن حمله على العادة وتخصيصه بها واما ما ذكره ابو حنيفة يلزمه ان يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم حكم في العادة انتهى واقول مراد المصنف انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب والاعتبار بلفظ الرسول وان كان التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم حاكمة على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة ان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا فانهم لو اجتمعوا على عادة مع التخصيص لكن المخصص ح ليس مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع مطلقا اول المسألة فلا بد لاثباته من دليل ودونه خرط القتاد قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في الغنم زكوة ثم قال في الغنم زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور هنا وقال انه يكون مخصصا وهو خطأ لما بينا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم التخصيص هيهنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم فيه لمصلحة ان غيرها وهذا لا يفيد التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرير وليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى واقول كما نظن ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعذاره هيهنا لابي ثور انه ثور ثم ثار وعجل جسد له خوار وكانه هو الذي قيل في شانه شعر هو الثور قرنا الثور في خرامه ويقلو اسم الثور في جوف جبته قال المص رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما اذا قال عندي في الغد بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالغد ثم تطلق فلا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه والا لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى على المكلف يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم الاغراء بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين وانهما مذهب المعتزلة فقد حققنا فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى واقول هذه المسألة قد وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المص هيهنا فلا وجه للترديد المذكور على ان الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني ايضا بل يقول بجواز التاخير جوازا مقارنا للوقوع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسألة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان مع امتناعه عنهم بالعلم كما مر وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكره المص سابقا في بحث طريق تعيين الامام من تجويزهم ان يحرم الله علينا التنفس في الهواء الفردوسية والحاجة اليه عند المفاسد فيه من كل جهة ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم التضرر به واما ما ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على انه جاهل وذلك لان اللزوم ظاهر لا سترة فيه غاية الامر انه لا يكون الاغراء وغيره من القبائح قبيحا من الله تعالى عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تعالى واثبتنا كونها من القبائح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما رايته ثم نعيما وملكا كبيرا قال المص رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال النهي قبله وان كان مفسدة استحال الامر به اولا ولانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طائفة من اهل الحديث وهم القائلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء الا الامر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره من الواجبات والقبائح العقلية وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم يكون وقت الانتهاء وقت النسخ والشارع ينهي بعض الاحكام ويبدء البعض الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد ولا لاشتماله في الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهي لا يجوز على الله تعالى لانها من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته فان النسخ في الخبر لا يكون عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الظلم وامثاله فهو مبني على الاجوبة السابقة وقد ذكرنا جوابا مختصرا في هذا الشعر شعر

يا من يقول لدى تقرير مذهبه ... بالحسن والقبح موجودين بالعقل

فالعقل يحكم ان الحسن مفقود ... والقبح فيك موجود من الجهل

انتهى واقول ان قوله ولان الشارع ينهي بعض الاحكام ويبدء البعض الاحكام الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد صريح في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره سابقا تقليدا لاصحابه حيث كان القول بالتعليل

مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك لانكاره لهذا على انا فد بينا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وعليه ان
المنكر لذلك منزول عن العقل فتذكر واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فمبني على قصوره وعدم اطلاعه على مذهب اصحابه
وما ادعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه
العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي
او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز بالنفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه بان يكلفه
بالاخبار بنقيضه المختار يجوز خلافا للمعتزلة مبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره
من انا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي ان اراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا بأس به وان اراد ان الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع
على تعريفات القوم المذكورة في مبحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا سالفا ان اجوبته السابقة ترهات حسبا بل لا يتبع فيها الا اطفال الطريق
ومن جرى نحوه من الوثوق واما اجوبته المختصرة من الشعر فتعارض باحسن منه وهو ما اقول شعر ايا من ينبئ فسط في تقرير مذهبه باين عن حكمه عقلا
لمعزول رسول عقلك سيف ليتصاع به هند من سب والله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل في حسن وقلت القبح قبل الشرع مجهول
فالحس منك لفرط القبح مهرب والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى لسنيك مغلول الحمام ونهاية الاعجاز بما غالها غول قال
المصنف رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهب الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه
ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون قبيحا ولان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين
وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق القليل دون الغاصب الكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال وايجاب
صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطاء
في صيدها ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك منع العمل بالقياس الذي ينبئ عن اشتراك شيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه
يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله لو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول استدل في هذا المبحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه
العقلية والنقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة في احكام الشرع
فيه بالفرق والاختلاف فيها حكم بالجمع ممنوعا ولو كان كذلك لا ينفي الحسن والقبح العقليات بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة والجهة المقبحة
في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة باقي الاحكام على الافعال فاذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يمكن له الاستدلال بما
ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكره ثم ما ذكر انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله اختلاف
امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان ما يكون الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب
بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس فلا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون
والاضطراب في الاحكام اليقينية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله من القرآن بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض لاول الدلائل العقلية التي ذكرها المصنف وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب
طريق لا يؤمن معه الخطاء واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف
في نفس الامر فهو لا يضر اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان
يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطأ لبنائه على ما يتراءى من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر
البطلان اذ كيف يمكن [illegible] الى ما [illegible] العقد والحاصل انه كما يسافر قلنا لا يعلم تماثل الفرع مع [illegible] فيها في نفس الامر اذ كل قياس علم جامع فيه [illegible]
قبل الشارع واختلف [illegible] لم يفرق بين [illegible] اصحابنا الامامية وغيرهم في جواز العمل بهما وهما ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه [illegible] على
بالعكس ومن البين ان ما عداهما لا يعلم الجامع فيه [illegible] فيا من بطنا بعقد عليه احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية على ما كما قررناه
سابقا فجاز ان لا يكون [illegible] ثم [illegible] نظرا تماما مصلحة الشارع في ترتيب الحكم واما ثالثا فلان ما توهمه من استلزام ما ذكره نفي ما [illegible]
اليه من الحسن والقبح العقليين [illegible] الحسنة والمقبحة [illegible] ترتب الاحكام [illegible]
ان العمل [illegible] في جميع [illegible] قلنا [illegible] بعد ورود الشرع [illegible] حاصل [illegible]
[illegible] في نفس الامر [illegible] الاشكال [illegible] بالحسن والقبح
[illegible] ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم [illegible] وقال بعضهم انه ليس بمعروف
عند المحدثين [illegible] في مبحث [illegible] لو سلم صحته فيحمل ان يكون المراد بالاختلاف المذكور [illegible] لا تختلف
[illegible] رسول الله [illegible] فيما

عليهم فكذلك حتم لهم ولئن يعودون اليه فينذرونهم من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقادها وتباينها وتضاد اقوالها وانما
ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها [illegible] سخطا عليها ونقمة وقد تضمن القرآن من الامر بالاتفاق والايتلاف والنهي عن التباين
والاختلاف ما فيه بيان شاف اما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا ولا يذكره
الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه انتهى
فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود معاقب موجود آخر في الموضوع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف في
مسئلة لا يضاد الاتفاق في مسئلة اخرى وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء آخر منه ببياض النهار والحاصل ان وحدة
الموضوع او المحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاتفاق عذابا انه اذا كان الاختلاف في مسئلة
رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في مسئلة اخرى عذابا حتى يأتي المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ بجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف في امر رحمة
يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك كما اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لا شك فيه [illegible] قال الله
الذي يطلب فيها الاستمتاع [illegible] عن الناس الى غير ذلك من المصالح التي لا تتيسر الا في الليل نعم وقوع النهار في محل آخر من اجزاء الزمان لم يكن عذابا يوم [illegible]
بحال الليل [illegible] لاجله هذا وقد نقل صاحب الوقف في خطبة كتابه عن بعض اكابر الامة في بيان معنى هذا الخبر ان مراده ان اختلافهم
في العلوم منهم واحد الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدالة [illegible] كما
اختلف هم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفته وصناعته فينتظم بها [illegible] المعاش [illegible] رحمة
كما لا يخفى [illegible] ما استدل الصحاح من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا [illegible]
قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع منهم [illegible]
شاهد على ذلك والمنهي عنه هو الاختلاف الكثير وتفاوت الاحوال في الاستعدادات نظم الطرائق [illegible] الاختلاف في الاحكام [illegible] صاحب المختصر
وشارحه العضد خلاف الظاهر [illegible] من جملة
ابي بن كعب رض على القوم حيث قال [illegible] قول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم [illegible]
آخره قال النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون [illegible]
امير المؤمنين ع لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال
عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعياهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه
وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحدكم ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر
بالمقاييس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي فلان ان النبي قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي وهو نائبه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله
فانما جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي [illegible] عن العمل بالقياس [illegible] عبد الله بن مسعود
عبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء الائمة من الاحوال [illegible]
الناصب حفظه الله اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها لاثبات عدم جواز العمل بالقياس فذكر الآيات [illegible]
في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يغني وان اريد به العلم الراجح فهو نص للكفار عن [illegible]
انهم سفهاء [illegible] وهذا لا يمنع من الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد [illegible] الظن لا العمل بالظنون واجب [illegible]
ثم ان تلك الآيات وان افادت المطلوب فهو معارض بالآيات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار [illegible]
وما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى [illegible]
لبطل الاشتراك في الوصف [illegible] الاحتياط في القياس [illegible] من قول امير المؤمنين [illegible]
[illegible] في كتاب الله برأيي [illegible] ورد في لغة القرآن وانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة واباً [illegible] هذا الكلام [illegible]
ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر [illegible] اصحاب الرأي [illegible] الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ذكر ان الصحابة والتابعين كعبد الله [illegible]
الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس [illegible] الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة [illegible]
الاسلام وحصل لهم علوم [illegible] من الصحابة فلو كانت [illegible] مجمعا عليه لكان واحد منهم [illegible] القياس [illegible] ترك القياس [illegible]

[illegible]

السنة المشهورين والائمة المجتهدين تجويز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه البتة بحيث لا يمكن انكاره لان
الحيوانات ما يحصل فيه بتولد في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه فكان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حدوث ذلك النوع ولم يتعرض
حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان نقول بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان نقول بورود النص او الاجماع
فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص او اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة فلو فات الشرع بحكم بر الامام
وخصه كنص الله فنقول انت حصرت الائمة في اثني عشر وقد مضى منهم احد عشر هذا السابق فما ان تقول انه في السرداب مختف ساير في البلاد من حيث
النقادير عرفت بعدم امكان الوصول اليه لا سيما عند فلا بد له من القول بالقياس انتهى **واقول** كلام متكلم الناصب فيه ما على لسان اوليائه من
فاسد حيث انه مما لا يحصى من توسيرات الوسواس اما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن مما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي
يجوز معه النقيض وهو جمه الوهم والشك لتساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان
المراد بالظن في الايات المذكورة الشك الزيد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان قوله العلم الراجح مما لا يحصل له وما قصد به مثل
التلبيس الذي لا يروج الا على امثاله المتحيرين لا يلتبس ما اتيناه فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار وعلمهم بالظن في عبادة
الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ووجه تخصيص
السبب لا يوجب التخصيص لو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار
واخرجها عن عموم الايات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقا ويرشد اليه
ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت
اليها كما لا يلتفت الحاكم الى احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى ويكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول المسألة بل
هو من قبيل ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثباته في تلك المشابهة بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ما ساقه
ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حققوه موضعه مدخول لانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع
به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير الظن اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن فيكون
فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل بها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الكلام في تعريفهم
العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان ثم دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب
العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية في الفقه مسايله وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان بعض الفقه
بوجوب العمل بمعنى احضار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بموجبه ظنه حتى لو ظن انها واجبة على وجه
العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير تام في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب
العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذه طلبات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا الى الحكم شرعا وكون الحكم المظنون منه
مما يجب العمل به شرعا اول المسألة وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو من
ادلة القوم وتقرير استدلالهم به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت على النهر والمعبر السفينة التي هي آلة العبور ومنه
الذي يعبر عنه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرها اي جاوز بها فثبت بهذه الامثلة ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا
يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الامر لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع وتجاوز منه اليه وقد ورد عليه انه مدخول بوجوه ذكرت في
النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس انه معتبر ويقال للبالغ في ترك القياس انه مرة من
وايضا الاحكام بذلك متفكر في امر معاده انه غير معتبر وقليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقالت السعيدة من وعظ بغيره
والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك ولمن دلكم من مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا السبقة الى الفهم الثاني سلمنا ما
ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم [illegible] فقيسوا
الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف [illegible] الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على [illegible]
امر بالقياس الشرعي فان كلا من [illegible] الاستدلال بالدليل العقلي [illegible]
الاصلية والقياس الشرعي وكلاهما [illegible]
[illegible] وطلب الاعتبار [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فنظر في الاعتبار ومعنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين الذي على الابد وهو معلوم البطلان فوجب
تقديره بنوع اخر غيره وهو الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيد الا مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومعنى الاعتبار
حاصل في الاتعاظ فيكون ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب معنى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب سائر انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع اخر غير الاتعاظ فههنا
انواع من القياس يمكن توجيهه كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع
بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والاعتبار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على
ايجاب القياس الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لان
حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر باحد هذين
الاعتبارين مناف للامر بالاخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الامر اولى
من العكس بل الترجيح هو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني عن الحق
شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب الله
عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده باعتبار اخر وفيما لو قال لوكيله اعتق
غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية
لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل به الى تعيين المسمى ظني ومسألة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه
يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول لكل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر رسول الله
اجيب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل
في الاتعاظ فان من لم يستدل بغيره على حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ لخصوصه مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف
الاصل ونمنع عدم صدق المعتبر على القايسين لصحة فلان يعتبر الاشياء العقلية بغيرها ثم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قايس على
الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ مجازا لعدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخرة
كما يقال لغير المتدبر في الايات انه اعمى واصم ومعنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فاتعظ
نعم يؤكد احدهما بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمرادف اولى سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق
المجاوزة بل علة الاتعاظ وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صفته كما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق
الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كالجواب عن مسألة بما لا يتناولها يكون باطلا والجواب بما يتناولها وغيرها كان
حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فلا مطلوب وعن الثالث انه للعموم لان ترتيب الحكم على المسمى
يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما ياتي وقيل انه امر
اثبات القياس والاستثناء اخراج الصالح لا حتمية الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص
لان الاعتبار المذكور ههنا لا بد من مناسبته لما قبل الاية وبعدها والا جاء الركة والذي يناسبه هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والا صار المعنى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ
ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبدا على ذنب ثم امر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع
وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال ولا يحصل الركة لو قال لا تحكموا الا بنص وارد
في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي وعن السادس ان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع واضعاف دلالته بضعفه ويمكن القياس
على محل التخصيص وعن السابع بعموم السؤال في كل السمعيات فلا يختص بهذه المسألة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان
من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على
ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل والا لقتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع
بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين مشافهته في ذلك انتهى واقول قد وقع في استدلال القايلين بالقياس الذين بنوا على اعظم اساسهم بانه الاعتبار وفي هذه
المنكوس له بالبناء على صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة اتفاقية وهي ان القايلين بالقياس كانهم في هذا
الاستدلال الساقط بادنى سعي في ايدي خصامهم من المؤمنين كانهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تامل واما
خامسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المؤمنين ع مع ظهور بعده جدا لا يجدي لان المصنف استدل على ذلك باجماع اهل البيت ع ونحن
نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلام انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة

من الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وبما اقتصرنا على الرد على قول امير المؤمنين فقط اكتفاء بالاصل ومالا [illegible]

يعتد به من اصحابنا وغيرهم من روايات غيره من الائمة ايضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيد المتألهين

حيدر بن علي العبيدي الاملي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة هو انه قال جئت الى حجام بمنى ليحلق راسي فقال لي ادن ميامنك

واستقبل القبلة وسم الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم تكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق

قلت اشاهد ام غائب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت

عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال

لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت

بغير رايي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس ابليس حين امر بالسجود لادم قال انا خير منه خلقتني

من نار وخلقته من طين ايما اكبر القتل ام الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة اتقيس لك هذا

قلت لا قال ايما اكبر البول ام المني قلت البول قال فلم امر الله تعالى في البول بالوضوء وفي المني بالغسل اتقيس لك هذا قلت لا قال ايما اكبر الصلوة ام

الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحائض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة اتقيس لك هذا قلت لا قال فايهما اضعف المرأة ام الرجل قلت

المرأة قال فلم جعل الله تعالى في ميراث الرجل سهمين وللمرأة سهم ايقاس لك هذا قلت لا قال فبم حكم الله تعالى فيمن سرق عشرة دراهم بالقطع واذا قطع الرجل

يد رجل فعليه ديتها خمسمائة درهم ايقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر اية من كتاب الله عز وجل ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام

الطيب والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه قال

الى البخل قال افيبخل الله تعالى قلت فما هو قال حبنا اهل البيت هذا آخره وفيه دلالة صريحة [illegible] ثم اجاب عن بعض سؤاله الامام ع

بان الزنا لا يتحقق [illegible] والحائض [illegible] لان الصلوة [illegible] خلاف [illegible]

في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض الامام ع من المناقشات [illegible] تنبيه [illegible] على ان الراي والقياس [illegible]

لا يكون [illegible] كالاحكام الشرعية [illegible] تلك الاحكام [illegible] العلل [illegible] العلل بما لم يعرف الامام

عليه السلام ولو كان [illegible] الائمة [illegible] ابو حنيفة [illegible]

[illegible]

على [illegible]

على ان [illegible]

الظن [illegible]

يكون [illegible] الضعيفة [illegible]

[illegible]

عليه [illegible]

والاجماع ايضا جميع المسلمين [illegible]

ان اراد اجماع اهل البيت عليهم السلام [illegible]

كثرت في الاسناد وكيف لا يخالفونهم [illegible]

عن الخطاب [illegible] لا اعلم في ثبات القياس اقوى من اجماعهم [illegible] ابي بكر [illegible]

وهو [illegible] القياس [illegible]

الفقهية [illegible]

من غير مبالاة [illegible] الرسول [illegible]

[illegible] الاحاديث ان يحفظوها [illegible]

ولا الائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس [illegible] من العلماء المتقدمين [illegible]

قد انكروا العمل بالقياس [illegible]

تعدد [illegible] من كتاب [illegible]

والى سوله [illegible] قد صح [illegible] الى الايمان [illegible]

فيه قال ابو محمد [illegible] من شيء [illegible] القياس [illegible]

لا يجري فيها القياس انتهى فنقول لنا ان هيهنا وقوع حادثة من باب الحدود والديات والشروط والاسباب ولم يتعرض حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما
ان يقول الناصب يجري فيه القياس فيه خلاف المذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلابد
له من التزام متابعتنا والعدول من قياس والتماس اجماع الناس على موالاة امام الجنة والناس لينالوا ويظهروا ببركات تلك الانفاس ويزول عنهم غياهب
الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس الذي فيها اثم الخناس الذي يوسوس في صدور الناس وانما اطنبنا في هذا المقام ارغاما
للشيطان الرجيم واقلاعا عن اطلاله الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطأ لان الاحكام خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى عنا
وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك ان القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي
الله ورسوله يحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك في اية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الظالمون واكد بآية ثالثة فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم
امتثال امره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الاستحسان من الدلايل الغير المتفقة عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل
على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي يبنى عليها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا ينافي ما استقر
من مذهبه من وجه بعض الاحكام والجهة المحسنة فيه ضروري معلوم بالبداهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك
فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض وثانيا ما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل
بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقدما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله فاولئك هم الكافرون وان
واقول لا يخفى ان بناء كلام المصنف في ابطال الاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب بلا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي تضيق العبارة عنه وبالنظر
الى هذين المعنيين ايضا رد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المنخول ان المعنى الاول كفر من قاله ومن يجوز التمسك بلا حاجة الى
دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه وهو يدل على ارادة ابي حنيفة
لاحد هذين المعنيين المتقاربين دون ما تكلفه له بعض المتأخرين من اصحابه وما سيجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على
من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال لعله كان يتزحف بزنية واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك
دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوتت الازمنة واحتمل استدامة الزنا لا حد وكذلك غلب في العرف من شغل زوايا
البيت بزناء واحد انتهى وعلى هذا ايضا يحمل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من الترديد فمردود ايضا بانا نختار الشق الثاني ونقول قد تبين
ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعد عند الشيعة بل كان يعمل ببديهة وهمه وبديهة عقله كما يدل عليه ما سبق
من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما ورد عليه
الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في الشرح العضدي على اصول ابن الحاجب ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع
فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة بنى ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب الذي ضاق له
الذرع وابتلى من العصبية بالبرسام والصرع واختل كلامه في الاصل والفرع قال المصنف رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة
تابعوهم الى ان النبي ص لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز لنا
مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي ص عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا
لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة عليه حتى يأتيه الوحي لانه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا
بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي
يحرم عليه الرجوع الى الظن بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشرعية ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
اجتهاده في كثير من المسائل والتالي باطل فالمقدم مثله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذهب علماء السنة الى ان النبي ص كان يجوز له الاجتهاد في
بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل هذا على عدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة
على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل من عند نفسه والجواب ان الايات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان
المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما مصرح او مستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على
جواز مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز
الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطأ
الرابع تأخير الاجوبة من المسائل ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة والجواب بما يكون التأخير لعدم حصول شرايط الاجتهاد والاشتغال بغيره من

الثاني اعلى الذي يتبنون عن هذا لا لازم في القول بمكنة الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السؤال لعدم جواز التاخير والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكاب المحرم بتقدير تعليق الحكم عن الوحي للاقتصار على الظن مع القدرة عليه جوابه منع قدرة اجتهاد النبي وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور والسادس لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشريعة والجواب انه منقول وكيف يدل على جواز التحويلة في مطلق الاجتهاد او التقرير السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل فلم ينقل الجواب انه مجتهد [illegible] في المستصفى [illegible] ما انتهى وأقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادر على الاستنباط من احكام الله تعالى مما لا اختصاص له وانما الاحكام يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع له من ذلك ثم اذ رب فضيلة يتركها المانع كان تركه تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن انه ينقل من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو اوحى اليه لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن [illegible] فاسد [illegible] فلانه لا يحصل لقوله ومستنبط مما صرح به عدم [illegible] لقوله ما صرح به [illegible] فلا يكون اجتهادا الذي وقع الاختلاف في اثباته هو الاستنباط مما صرح به تعالى غير مسلم اذ الكلام في ان هل يجوز للنبي ان يجتهد برأيه من تلقاء نفسه عند عدم الوحي [illegible] والخفي واما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به تعالى فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع مع ان هذا الجواب بعينه يرجع الى [illegible] كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا ولا [illegible] ان يقال المجتهدين من امته لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الاية ان كلامه خال عن شائبة الريب بخلاف كلام المجتهد كذلك [illegible] على حسب خلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد وعند عدم النص [illegible] الحاصل بالاجتهاد [illegible] واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من ان في مخالفته [illegible] لكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من غير مخصص [illegible] فان الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي [illegible] الشارح [illegible] بان المجتهد في حكم ظني [illegible] عليه دليل [illegible] فرق بين اجتهاد الرسول وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه انه ان اراد ان ما حصل من اجتهاد النبي قول منصوص لا تجامع غير ما يفهمه منه فهو لا يفيد [illegible] لا يخفى وان اراد انه قاطع ففيه [illegible] لان المفروض انه لم يحصل من الوحي بل حصل بالاجتهاد والظن [illegible] على تقدير [illegible] اجتهاد لا يعلم النبي الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه [illegible] وقيل ان اجتهاده عليه السلام يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره [illegible] اصطلاحا [illegible] يوجب جعل النزاع لفظيا وفيه ما فيه [illegible] ذكرنا في دفع هذا [illegible] في الجواب عن الدليل الثالث [illegible] فلان ما ذكره في جواب الدليل الرابع [illegible] ربما يكون التاخير بعد حصول شرائط الاجتهاد [illegible] في كلام المص قدس سره انه كان يؤخر جواب المسائل الى نزول الوحي [illegible] بان الوحي نزل [illegible] جواب بعض المسائل بالاجتهاد [illegible] التاخير [illegible] بجواب المسائل [illegible] وكان [illegible] عمر في مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال بامر [illegible] من جواب [illegible] المسترشدين [illegible] كون التاخير [illegible] ما ذكرنا يجري في السادس [illegible] في الكثير الشائع والحاصل ان الشائع المستفيض من حاله عند سؤال ما [illegible] انه كان [illegible] التاخير [illegible] بالوحي من الله تعالى وما كان [illegible] بقياس الفقهي [illegible] ذكره الناصب من الاحتمال [illegible] لا يخفى [illegible] تاخير الاجتهاد [illegible] تاخير البيان عن وقت الحاجة لازم في تاخير الوحي [illegible] العقول [illegible] الاشعري بخلاف تاخير النبي في اجتهاده بجواب مسائل [illegible] لا يبتني تعليل [illegible] لا يخفى لو كان واجبا على الله تعالى جواب كل سؤال في زمان [illegible] الوحي بدوام السؤال [illegible] كان الوحي نازلا عند [illegible] الناس عن حقيقة هذه المسئلة وبطلانه اظهر من ان يخفى واما سادسا فلان جوابه عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني [illegible] فقد عرفته واما سابعا فلان ما ذكره في جواب عن الدليل السادس مدفوع بان المعترض قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد كان [illegible] لاجتهد [illegible] فرق [illegible] ظاهر [illegible] الحاصل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل عنه انه تعبد به [illegible] ما ذكره الناصب من جواب بعضه [illegible] مقابله [illegible] غير مرتبط [illegible] واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن السابع ضعف ظاهر جدا اذ لو كان [illegible] في النصوص كافيا في ذكره في عداد [illegible] غير حكمه [illegible] عن غيره [illegible] وتقرير [illegible] الاحكام والاقوال [illegible] الناصب حكم بان مجتهدات النبي قطعية [illegible] المجتهد القطعية وتميزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسئلة حكما وله عليه دليل اما قطعي او ظني وان المخطئ في اجتهاده [illegible] تحصيل ذلك الدليل اثم [illegible] فيه جماعة [illegible] الائمة الاربعة الا ان ابا حنيفة والاشاعرة تارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا [illegible] ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي تقع عليها الافعال وذلك [illegible] الا واحد ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم [illegible] بالقطع بالظنون [illegible] والاجماع من الصحابة على [illegible] لفظ الخطاء في الاجتهاد قال ابو بكر [illegible] الكلالة برأيي ان كان صوابا [illegible] فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان خطاء فمنه [illegible]

فقال اصابت المرأة واخطأ عمر وخطّأ ابن عباس جماعة في تقديمهم العول وقال من شاء باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذان النصفان
ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وايضا الدليلان ان تساويا تساقطا والا وجب الراجح والاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا
للشارع لم يكن كذلك وايضا لان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد وقال لو وجد الحنفية المجتهد قال
بالبت ثم راجعها فانها تكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها اخر بولي انتهى **وقال** الناصب خفضه
الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للمصوبة
فانهم يقولون بتصويب راي كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الراي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلايل على هذا المدعى الحق وان كان
باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يبقها على احد من الايمة الاربعة لندفع عنه صولته والباطل باطل ولا على المصيب المحق ان يذب عن بطلانه والله
يحق الحق ويهدي السبيل وقع الفراغ بحمد الله تعالى عن تتمة اصول الفقه وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الايمة وما خالفهم
فقد رددنا عليه ورددنا عليه شدايدها ونحن نشرع في تتمة فروع الفقه ونتكلم اولا وآخرا على شرايط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله للوصول الى
المامول انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابهم
لم ينصوا بان مختارهم ما ذكر فان المذكور في الشرح العضدي ان الشافعي وابا حنيفة ومالك واحمد بعتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطية البعض
انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم هو هذا وهذا مما لا منع له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره
من ان الدلايل التي ذكرها المص على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هي الدلايل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار
فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المص لم يقم الدلايل المذكورة على احد من الايمة الاربعة ففيه انه قاسها
على ما قاله تارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى مما اذا اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يقيم على ما قالوا تارة موافقا لما
عند المتاخرين من اصحابهم لكان متجها فتوجه واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الايمة الى آخره لكن موافقة
اكثر ما ذهب اليه الامامية لمجموع مسايل مذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع
كون الحق في ذلك الاكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية ثم انهم قد قدموا تلك المسايل الباطلة فيما بينهم و
قالوا انها خلافا للامامية وهذا عين الفساد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد الله ورودنا على شريعة الحق وورود ان دمرنا على ما رد به الناصب المارد
وجعلناه مردودا وحللنا ما شده من ازرار بحبوحات محجوبة وكشفنا عن ساق عوار من عوبية واظهرنا على خاطبيها من اهل سنته واصحاب
نوم سنته انها شوهاء كريهة ليس تحتها طاير وعوراء قبيحة لا يبول عليها نايل **قال** المص رفع الله درجته المسئلة التاسعة فيما يتعلق
بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسايل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف
لنص القرآن حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما اسمج
جعل المسئلة عنوانا في صدر علم الفقه قسيما للادراك فان اول المسئلة مسايل كثيرة قوله المسئلة الاولى في الادراك وههنا يقول المسئلة الثامنة
فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه ماذا يريد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد
غير هذا من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل
اولى والاشتغال بما هو اولى اولى فنقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهي من مفترياته بل مذهبه انه ان عدم الا
نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي يوسف انه يتيمم وبحسب عند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ هو حلو رقيق يسيل
كالماء اما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرط كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل
شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد مسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالايات فغير واردة
عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لانه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من
التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير بيسير من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث
عبد الله بن مسعود طلب منه النبي ماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى **واقول**
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله المص عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على انموذج من علوم متعددة
كما ان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة الدواني الشافعي كذلك وهو قد قسم ما فيها الى مسايل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث
ثم ذكر مسئلة من الفقه وفي الطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند ان جعل الهندسة قسيما للفقه واصول الحديث باي اسلوب جعل
مسايل الفقه قسيم المسايل من اصوله واصول الدين كلا بل لا يتيسر لاثبات الركاكة اللفظية التي يتشبث بذكرها للتمويه واظهار فضله على كل
سفيه واما ثانيا فلانا نختار من ترديده المردود الشق الثاني ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي الذي هو محل السؤال والفحص اي ما كان في ذلك
مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم الموقف في المرصد بل لعين الجدل مقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكة في العناد وسماجة في اللداد

واما ثانياً فلان تعقب هذا الجاهل لابي حنيفة في اصلاح نبيذ التمر من غير ضرورة فان اصحاب من الشافعية موافقون مع الامامية في ذم من
النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء منه ما ذكر الامام وهذا حكى القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي فانه قال قيل شهادة محققي اذا شرب النبيذ
واحدا انتهى الى القاموس منه انما اراد بذلك النبيذ المتغير المسكر الذي جوزوا الوضوء به الشربة منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث قد رواه ابو
زيد عن ابن مسعود وانه ما اخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وآله ولئن
ثبت فلم يكن ذلك نبيذا متغيرا بل كان ماء معد للشرب بنبذ تمر ترابه لتجذب ملوحته انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح في ان ابا حنيفة اراد
جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل المطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المص فمردود بان
فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في رسالته المعمولة لبيان تفصيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها ولكن
ان تقول وسلم عدم الاشتراط فيمكن ان يكون كلمة اذا في قول المص اذا كان مطبوخا متمحضة في معنى الوقت والحال اي جوز ذلك في هذا الحال لم يرد به الشرطية
حتى يتوجه انه اختراع وانكار تجويزه لذلك مردود بما مر وبما ذكره مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان غيرته النار فما دام حلوا فهو
على هذا الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب
الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ واشتد لعوله صلى الله عليه وآله تمرة طيبة وماء طهور انتهى ورد عليه بقوله
قلنا راويه مطعون فيه وايضا صاحب القصة انكرها وايضا لعله قبل التغير انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب
بالتحريم ما لم يطبخا دون سائر الانبذة والعصير قد صح عن ابي حنيفة وهو الاشهر عنه الا انه لا يعتمد مقلدوه عليه ولا يشتغلون بنصره ولا نعلم لهذا
حجة اصلا الا من قرآن ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا رأي ولا قياس فسقط والله الحمد انتهى على انه يكفي في
الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والتزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في
مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب
الشافعي من ان من عمل بمذهب ابي حنيفة فتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين ونكال الخلائق اجمعين سيما في الصيف الحار انتهى واما خامسا
فلان ما ذكره من ان الايات غير واردة على ابي حنيفة لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب مدخول بان مدلول الايات
صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي وضع المص الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها وحاصل الاستدلال ان تقرر على هيئة الشكل
الاول ان كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء بنبيذ وان تقرر على هيئة الشاني قيل كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان تقرر على
الثالث يقال [illegible] مطهر للحدث بنبيذ وان قرر على الرابع [illegible] المطهر [illegible] النبيذ ليس بماء [illegible] مطهرا
[illegible] البارد [illegible] التراب [illegible] ليس بماء [illegible] يكون مطهرا [illegible]
[illegible] الماء في الطهارة [illegible] الشارع [illegible] قوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا [illegible] من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان يتخلل بينهما شيء [illegible] ان ما ذكره من رخصة
ابي حنيفة [illegible] النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وعند الشارع فهو من [illegible] الاوهام وان اراد
[illegible] كون النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة نفسه فهذا من [illegible] ان ابا حنيفة واكثر اصحابه
كانوا [illegible] النبيذ المسكر والوضوء منه [illegible] الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فضل [illegible] الحنفية
[illegible] النبيذ [illegible] غيرها اظهره [illegible] في كتبهم والسلام [illegible]
[illegible] علي بن الحسين [illegible] سئل عن النبيذ فقال [illegible]
قوم [illegible] فكان شهادة الذين دفعوا [illegible] الذين جوزوا [illegible] قال نفع الله [illegible]
ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير شيء من اوصافه بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي
انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن وللحرج العظيم لامتناع انفكاك الماء عن تغيير يسير بورق الشجر والتراب الطاهر واي فارق بين اللازم وغيره انتهى وقال
الناصب خفضه الله قول الشافعي انه يجوز الوضوء بالماء المتغير بالتغير اليسير مما يستغنى عنه كالزعفران وامثاله والكثير بالمجاورة ربما يعرض وصون الماء
منه ويطول المكث وبالتراب المطروح طرحا والحاصل ان الماء ما لم يقع عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى الممتزج مثل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو
طهور فهذا هو المذهب فما ذكر انه لا يجوز الوضوء بالمتغير اليسير والمستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجعله مذهب الائمة بل بمذهبه
وما الحسن ان يقال عنده ما ارتضته الشافعي لطالب مدركات النصاري القرى ثم ما ذكر انه لا فرق بين اللازم [illegible] لان المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه انتهى واقول قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير بغير اليسير [illegible] الزعفران فالاصح انه طهور [illegible]
قوله الاصح [illegible] قولا آخر للشافعي او لاحد اصحابه فيمكن ان يكون نظر المص الى ذلك القول فلا غرية ولو تتبع فارق كتب الشافعية لربما وجد
ما هو اصرح من ذلك فانما نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذي الفه بعض متأخري الشافعية مقتصرا فيه على ما اقترح

عليه الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المصنف بقوله واى فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق
اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا الناصب الشقي فاى فارق بين المستغني عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب ان المستغني عنه ليس كغير
المستغنى عنه لغو لا طائل تحته كما لا يخفى هذا وغاية ما يسلم من فضل الشافعي انه رجل حجازي عربي قوي الحفظ قد حفظ شطرا من الاحاديث والاثار
الصحابية وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع طرفا مما اورده علماء الطوائف قبله على ابي حنيفة وبمجرد ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب
ابي حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالراى والقياس واما الفهم ومعرفة دقيق العلوم والاصطلاحات وحقائق الحد والبرهان
فكان بعيدا عنه كل البعد ولهذا المذهب الغزالي كان يصفه في اواخر كتاب المنخول بالفهم والفطنة رجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم
حيث قال فيما اختص به من فطنته التي لا يجحد ولا يتمارى فيه حتى كان يحفظ القران في اسبوع والموطا في ثلث ليال وشرحه مع محمد بن الحسن
بدء عمره انتهى والذي يؤيد ما ذكرناه انه كان منكر العلم الكلام عدوا له حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي
انه قال حكمي في صاحب الكلام ان يضربوه بالجريد ويحملوه على الابل منكسا ويطاف به في العشائر والقبائل فيقال هذا جزاء من اخذ بالكلام وروى
عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب العلم وان اوصى
لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى هذا ولا ريب ان من هذا حاله في الكلام يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله لان معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة
ليست ضرورية بل اسندلالية والاستدلال عليه وظيفة علم الكلام فالطاعن فيه جاهل بالله وباليوم الاخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين
فضلا عن ان يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تاويل هذا الانكار بما لا يغني عن الجوع كما يشهد به الرجوع وما احسن ان يقال في احتذاء هذا
الناصب الفضول الذي ما كل الخرى لعبد الله بن ابي الورى هيهات هيهات اين الثريا من الثرى وانى نسبته لهذا الناصب الجاهل الفضول مع المصنف العلامة
الامام الذي لو رآه الشافعي لتمنى ان يكون نحو حاشيته والحنفي ان يكون حامل غاشيته والمالكي راعي ماشيته ولنعم ما قيل بالفارسية شعر
نقد دغل راكى بود خاصيت زر طلا   خر مهره هركز كى كشد در رشته در عدن   با سيف قاضب سرى مخراق لاعب كى كند   در كر كدو باشد
سفه در معرض سر و چمن **قال المصنف** رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان ماكول اللحم ولا وسواء
كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حيوته وهو ما عدا الكلب والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر الجميع الا جلد الخنزير وقال داود يطهر
الجميع والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية
وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القران على ما تقدم انتهى **قال** الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابي حنيفة ان كل
اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي والدباغ ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يعود
نجاسته ابدا وان كان بالتراب والتشميس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان وعن ابي يوسف اذا صار بالشمس بحيث
لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا يتنجس من غير فصل هذا مذهب ابي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر ان ابا
حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل به
بالاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها للاحاديث
الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت او من غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
في صحاحهم عن ابن عباس رضي الله عنهم قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم
به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنها ما رواه البخاري في والنسائي
عن سودة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث
الثاني ان تحريم عين الميتة المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يصادم اقوال الائمة ويحكم بمخالفة النص فينبغي
ان يسد حفرة فيه بالجص انتهى **واقول** لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم التذكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية
وما بالذات لا يزول ما بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد الكلب والخنزير بها والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما
ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ فيه ان الناصب اخذ هذا من كتاب الوقاية وشرحه وزعم ان كل ما ذكر فيه
هو مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المفتى به بينهم من اقوال اصحابه ويؤيده نوع الفتوى منه بما ذكره المصنف في باب العصب
العقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة في جلد الميتة وما يشبهه لظهور عدم جريان الدباغة في
العصب والعقب ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به من كتب الحنفية ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به
الى ان نقول سره لان جميع الخلافات والتناقضات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه انشاء الله

ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الاثر ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات فمردود بانا نستدل عليه ونقول من المقرر المتفق عليه

ان العين لا يحرم فينصرف التحريم الى الانتفاع المقدر باعم الاحوال اولى لئلا يلزم الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص فقد دلت الاية

على عدم جواز لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها وبعد تمام لا كلام لا يدل عليه اخبار الائمة واجماعهم ووافقهم في ذلك مالك واحمد بن حنبل

مستندا بما روى من قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وما قال في الهداية من ان هذا النهي لا يصلح للمعارضة بناء على ان الاهاب اسم

لغير المدبوغ ثم لا يرد اولا لانه قول ضعيف بين اهل اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب

قبل الدبغ فاما بعده فلا انتهى ولعل القائل به انما فهم من وصف الاهاب بالدباغ في نحو قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر وتأخر الصفة عن الموصوف

بطلانه ظاهر واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات اليها بعد عدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقرآن والبرهان على ان الحديث الاول بعد

تسليم صحته ليس نصا في طهارة كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا الحديث الثاني لان حصر الشيء

الدال عليه بقوله انما حرم اكلها في اللحم لا يدل على حصر النجاسات [illegible] حتى يلزم منه نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته

وجب ان يكون سبب النجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجيح من غير مرجح لمساواتهما في تعلق الحيوة بهما فاذا كان الموت الذي هو سبب حرمة [illegible] علة للنجاسة

العينية في [illegible] وجب ان يكون سببا لها في الجلد واذا كانت نجاسة عينية لم تزل بالدباغة ولا يطهر جلد الخنزير والكلب ايضا عند ابي حنيفة لاتفاقهم

بعد التسليم ثبوت كل من الثلثة بنجاسة عينية القول بطهارة الدباغة للاثنين دون الاخر تحكم على [illegible] ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روى

عن مولانا الصادق [illegible] ان شاة ميمونة كانت مهزولة فتركوها حتى ماتت [illegible] ما كان على اهلها اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها [illegible]

عليه [illegible] في حديث عبد الرحمن بن حجاج [illegible] الميتة ذكاة [illegible] ذلك الاسلام رسول الله [illegible] واما

ما ذكره [illegible] من ان المصنف قدس سره لجهله بالاخبار يحكم بمخالفة النص [illegible] بان المصنف [illegible] الاخبار التي استند اليها ثم الناصب فيما

لكنه يحكم بكذبها الامارات [illegible] في [illegible] خطأ لا

يحكم بان مخالفة النص مطلقا خطأ كما زعم الناصب الذي [illegible] سعفات [illegible] حتى بالنفي [illegible] قال

المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان الكلب لا يقع عليه الذكاة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال ابو حنيفة انه تقع عليه

الذكاة ويطهر جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى قال الناصب خفضه الله [illegible] مذهب الشافعي الى ان الكلب كالخنزير في كونه نجس العين

لان النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] يجب [illegible] ذهب ابو حنيفة الى

ان الكلب [illegible] من الحيوانات وعنده [illegible] الذكاة [illegible] والمراد بالذكاة ان

يذبح المسلم او الكتابي من غير ان يترك التسمية عامدا انتهى اقول [illegible]

وقوع الذكاة على الكلب مع تطهير جلده بالدباغ وهذا الناصب [illegible] مذهب ابي حنيفة بان عنده [illegible] من غير ذكر دليل [illegible]

فاين الرفع الذي التزمه الناصب في مقابلة كلام المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات

من الحدث وقال ابو حنيفة لا يجب في الطهارة المائية وقال الاوزاعي لا يجب [illegible] وقد خالفا القرآن العزيز حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا

اي لاجل الصلوة وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالفا السنة المتواترة وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات

وانما لكل امرء ما نوى ويلزمهما ان يكون الجنب النائم والغريق [illegible] في الماء والمحدث كذلك ان يكونا طاهرين وان يدخلا في الصلوة [illegible]

الطهارة وهو غير معقول السادس ذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود [illegible] واوجبه احمد بن

حنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا في ذلك قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون اذا قمتم من النوم ولم يذكر

غسل اليدين واوجب الذكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارة من الحدث

عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة

والنية في الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين وما ذكر ان ابا حنيفة والاوزاعي خالفا نص القرآن فهذا باطل لان النصوص لا تدل على [illegible]

لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية كما لا يخفى واما اخلاص الدين لله فالمراد تخصيص العبادة لله وتنقيته من الرياء والاغراض الدنيوية

وليس هذا بنص في وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات [illegible] بان الثواب منوط بالنية انما [illegible]

ان يقدر الثواب فهذا شيء يحتمل الثواب نحو حكم الاعمال [illegible]

كالثواب الاخروي مراد بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات ويراد به الثواب صدق الكلام [illegible]

فلا يكون القول بعدم وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفة النص [illegible]

وهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع [illegible]

للقايم من النوم فهو مذهب الشافعي ومن اوجبه [illegible]

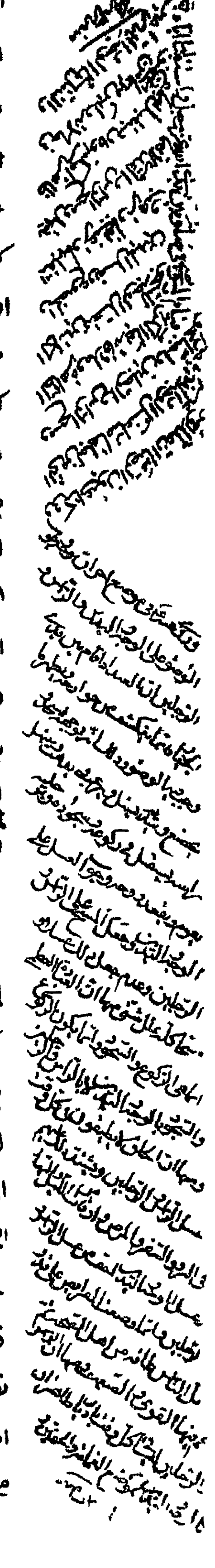
في صحيحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده
والشافعي حمل الامر على الندب واستحق من قال بوجوبه بحمله على مقتضاه وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة [illegible] لا ينبغي ان يصدر
عن قوله لان النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين
غير مسلم [illegible] على تفسيره انه لا يكون الباس ثم ان التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه عدم الوضوء لمن قام من مقامه للصلوة [illegible]
واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الطهارة
ليست عبادة محضة لا انها ليست مقصودة وكيف لا تكون مقصودة بذاتها مع ان تجديد الوضوء وتجديد الكون على الطهارة مقصود للشارع كما
صرح به الحاصل [illegible] الحاصل انه ان اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو ظاهر البطلان كما
عرفت وان اراد انها من حيث كونها شرطا للصلوة وبالنسبة اليها لا تكون مقصودة بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مقصودة مطلقا فان الشيء
الواحد جاز ان يكون مقصودا بنفسه ومقصودا لغيره كالاسلام الذي هو مقصود بنفسه ومقصود لغيره كالعبادات المشروط صحتها به ثم القول بان الطهارة
ليست عبادة محضة وان المحضة لا يكون غير معقول المعنى كما لا يخفى واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة ابي حنيفة والاوزاعي للقران من ان النص
لا يدل على الوجوب لاجل القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان المصنف لم يقل انهما خالفا نص القران حتى يتوجه عليه ان الاية ليس
بنص في ذلك بل يحتمل وانما قال انهما خالفا القران اي ظاهره ومخالفة ظاهر القران واحتماله الراجح ايضا بلا قيام مانع يعتد به في معرض البطلان
ايضا قال في الذخيرة من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى وانما قلت
ان ظاهر الاية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها على وجه تذكره المصنف وجوب غسل الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوسل
اليها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقاة الامير البس ثوبك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس فان سياق مثل
هذا الكلام يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط اي البس ثوبك للملاقاة
الامير واركب للصيد واجلس للافاده وهذا مفهوم النيه نعم يتوجه ان النيه ليس مجرد قصد الصلوة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب او الندب
ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها اجماعا تامل وكذا الكلام في الاية الثانية فان ظاهرها الدلالة على وجوب النية
وتقرير الاستدلال برهانيا ان النيه واجبة في الطهارات لان الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية اما الصغرى
فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة واما الكبرى فلان الكريمة دلت على وجوب اخلاص عبادة الله تعالى
في الخلصة وكل ما يجب ان يكون مخلصة لله تعالى يجب فيه النية لان الاخلاص هو ان يخص المعبود بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتحقق
بدون القصد والارادة التي هي النيه اذ هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجه تامل واما ثانيا فلان ما نقله عن بعض ائمة الحنفية
في الجواب عن استدلال الخصم بالحديث مدخول بان الحديث قد تضمن نفي العمل بدون النيه وليس المراد نفي حقيقة العمل اذ لا شك في وجود
حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي به والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي نفي الصحة نحو لا صلوة الا بطهور
وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفايدة مثل لا علم الا ما نفع فبالنظر الى الشرع معنا ولا صحة لعمل بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فايدة فيه
بدونها واذا لم يصح العمل لا يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية اذ العاقل المختار لا يعمل الا لاجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع
واللغة مثل هذا التركيب يحتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقدير نفي الصحة اولى من تقدير نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب
الحقيقة لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب الى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة
لانه اذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات
فتدبر واما ثالثا فلان قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لامر بعيد عن الشرع عند العقل السليم عن الامر على جلها سيجيء ان شاء الله تعالى
من استبعاد القفال المروزي الشافعي عن اقل ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة المخترعة بالضابط بدل السلم والجواب الجواب واما رابعا فلان
قوله ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا لعقله الناقص يجاب بان ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يفوض على راي الحنفي الجاهل واين من دله الشرع
ما يدل على تاثير هذا الامر الاتفاقي الخالي عن القصد والنية في صحة الصلوة مع ما عهد عن الشارع من اعتبار القصد والنية في الاعمال في الجملة فعلم
ان الحكم المذكور ناش من قياساتهم الفاسدة واستحساناتهم عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة ويتعجب منه الافهام الصافية
قال ابن حزم وهو من اهل السنة كم ارى من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة والغسل من الجنابة بغير نية وبنية
التبرد وفيهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم وكلهم يجيزه بنية التطوع ويجزيه عن فرضه وبنية الفطر الى زوال الشمس فيبطلون
النيات جملة حيث اوجبها الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها عند التيمم ثم يقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والماموم فلا يصلي المفترض خلف
المتنفل بعضهم ولا اصلوة فرض خلف من يصلي فرضا اخرى في ابطال الكيس من يجزي عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة
فيسقطون النية حيث هي فرض ثم يوجبونها حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم انتهى واما خامسا فلان ما اشار اليه بقوله واما ما ذكره

من ابن تيمية اصل المسألة فهو مسألة علمية مغايرة لسابقتها جعلها المصنف المسألة السادسة من مسائل الطهارة ومع وضوحه لم يتفطن الناصب
الذي كان فيه ثم ان [illegible] لا يجب في غسل اليدين من رواية البخاري ومسلم عن ابي هريرة مسندا ومتنا اما سندا فلما ثبت
من ان بعض الائمة من جهة الجرح في رواية البخاري ومسلم وكتابيهما خصوصا اذا رووا عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب بين الصحابة والتابعين
كما عرفت سابقا عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين في رواية يقع فيها عرض الصدق والعدالة وقد روي انه قال له النبي ان فيك لشعبة من الكفر
وروي انه لما ولاه عمر بن الخطاب البحرين ... اخذ فيها دنانير من مال الله ومال المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار والزمه بها ولاية البحرين
نظيره من عند ونهم بل نقصا من المعونة مما لا يحتاج الى البيان لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال ... ان اصحاب ابن مسعود
انكروا على ابي هريرة الحديث وقالوا ما يصنع بالمهراس ... وبالجملة هذا الحديث لما اتفق عليه الفريقان فلا يصلح للاحتجاج من جهته منها على من
انكره وقد تبين ضعف اشتراطه ذلك في بحث الماء مر ... واما القدح متنا فلانا لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا يغمس يده وان كان دالا على
الامر بالغسل لكن انما يحتوي كلامه او صيغة ولا نسلم ان الامر المطلق يقتضي الوجوب كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا
في مجرد المفهوم كما صرح به العضد الايجي في شرح اصول ابن الحاجب وايضا فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل اليدين لاجل الشك في
طهارتهما ومثله لا يدل على الوجوب ... فلا يكون نصا في ... اصل عدم الوجوب فيتعين الحمل على الاستحباب واما اسنادها فلان ما حكى عن قول النبي من اكثر
القوم للنص انما وقع تعقيبا او تغيير جهله في حال النسيان لو تنبه لبكى على حاله وذلك لان النص لم يجعل بمجرد تقدم النوم في الاية دليلا على عدم جواز
غسل اليدين قبل الوضوء بل لما مع عدم ذكر غسلهما فيها فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم النص غير مخصوص بالقيام من النوم
فمجاب بان الاية متروك الظاهر والمفهوم اتفاقا فمن المعروف ان الوضوء عند كل قيام للصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان النص من ابن
راى التفسير مع سكنته وفقره فوجه التعصب والعناد فيه ظاهر لان عزة النص قدس سره في الدين والدنيا من الهداة الى الهدى كونه من اهل بيت الفضل
والاجتهاد وخزانة الكتب وجمع الموارد ظاهر على الحاضر والباد ولو سلم يجاز ان يكون سلطان الوقت الذي اشار اليه بكتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب
سابقا قد حكم بجمع كتب التفسير له والظاهر انه لا ينازع في هذا واما ما ذكره من ان المص نقل اجماع المفسرين على تقدير انه م في الاية فغير بلا مرية لا
قول المص وقد قال المفسرون ان الاية لا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو الجمع المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح
به الشارح العضد مع اشعاره بان اللام لم يوضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق انما يستفاد من المقام كما صرح به الابهري في حاشيته حينئذ نقول
من اين فهم هذا الناصب كلام المص الاستغراق المفضي الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرين تعريف عهد كالمجلس اعتمادا على ظهور
الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير فان لما كان ظاهر الاية كما قررنا دالا على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال الحدث وغيره
والاجماع على خلافه لما روي انه صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى التقدير فقال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعضهم اذا قمتم من النوم او من
مضاجعكم كما سيأتي على انه قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما هو حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي ايضا وقد ذكر
صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون الاستدلالي ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الشرعية من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان
التقدير المذكور من اقتضائه عدم الوضوء للقائم من مقامه للصلوة فمردود بان تخصيص الشيء بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول **قال**
المص رفع الله درجته المسألة السابعة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الراس وعدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة يجزي الغسل عنه وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث
فرق بين الاعضاء وجعل الراس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالفة لنص القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الغسل هو اجراء الماء على العضو
والمسح ايصال البلل الى العضو فالغسل الذي هو ايصال الماء اذا تحقق تحقق فيه ايصال البلل بلا شبهة ومن انكر ذلك فكأنه انكر ان الماء مبلل فالغسل اذا تحقق تحقق المسح
بلا عكس واما التفريق بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح والغسل
وعدم تباينهما بالكلية من هذا التفريق انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكن في التفريع عليه
بقوله فالغسل الذي هو ايصال الماء الخ نظر ... الاجراء الذي هو الاسالة ... لا الايصال الخ يتوجه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم يتوجه المنع
على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكروا ولا هو اجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد ايصال الاثر
ويدفع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتحققه فيه فرقهم بين قول القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل وايضا
لو جعل اشتمال الغسل على المسح مصححا لاستعمال المسح في الغسل لصح استعمال الغسل في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب
الاطلاق اسم الكل على الجزء وكلاهما اتفاقا معتبران عند ارباب العربية حتى يسقط استدلالهم بما في الاحاديث المتضمنة لقولهم انه توضأ وغسل قدميه
ومسح ... بكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحاصل ان فيما ليس كل شيء يشتمل على غيره يصح ان يسمى باسمه لانا نعلم ان الغسل قد يشتمل على ...
والحركة ... مما لا ... عليه ... مشتمل على الغسل ... بالجملة ... على الغسل ... بالوضع
والشرعي فلا وجه للتعبير باحدهما عن الاخر بغيره ... الفقهاء جماعة من قدماء اهل السنة ... الى ان الغسل لا يجزي عن المسح ... مسند ابن ابي
شيبة ... ذكره صاحب تقريب المدارك وهو من علماء اهل السنة ان ... ابي ... اوانه يجوز ... مسح المسح ...

انتهى وحاصل هذا الذي ذكره الناصب الا شك انه يقال ان الذراع عبارة عن ست قبضات والذراعين عبارة عن ضعفه واذا تحقق الذراعان الذي هو ضعف
الذراع تحقق الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا انكر اشتمال الكل على الجزء فيجوز التسوية بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة **قال**
المصنف رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحق انه يجوز وقد خالفوا في ذلك نص القرآن
حيث قال وامسحوا برؤسكم واوجب الصاق المسح بالراس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب المسح بالراس بما يسمى مسحا والمندوب
عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا عسر المسح بكل الراس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم
عن المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وآله توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الراس والاستكمال بالعمامة وذهب
من جوزه الى انه كالمسح على الخف لظاهر الحديث حيث جمع بينهما في حكم واحد واما ما ذهب اليه انه يخالف النص فهو باطل لانه في حكم المسح بالخف وقد اوجب
الكتاب الغسل فيجوز المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح عند وجود الخف وسنذكر ان الباء في قوله فامسحوا برؤسكم باي معنى
انتهى **واقول** ان ما مهده من تقرير مذهب الشافعي لا نفع له في اصلاح كلام الثوري وشركائه كما لا يخفى واما ما رووه عن الصحاح عن المغيرة
فقد مر منا الكلام على احاديث الصحاح سيما مؤلفيها وهذا الحديث المنتهى الى مغيرة فانه مع ظهور القدح فيه بما اسبقه المص في مطاعن عمر من قيام الشهادة على
مغيرة عنده بالزنا ونفاقه عن امير المؤمنين ع ودخوله في حزب اهل البغي مردود ايضا بما سيجيء في مسئلة المسح على الخفين فانتظر وايضا لا ينتفع
هذه الرواية بمخالفتها لنص الآية كما ذكره المص وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع الضرورة كما حملها عليه اصحابنا او القول بانها منسوخة بآية المائدة
كما سيأتي الرواية فيه عن علي ع وايضا كان المص بدعي البداهة في ضعف ما بنوا عليه من الرواية لمخالفتها النقل فلما عرفت واما العقل فلان بداهة
العقل حاكمة بان في نزع الخف مشقة يمكن التيسير من الشارع فيه بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول
عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف فقد رجع بخفي حنين
قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وانس
وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول قرأ بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرأ بعضهم وارجلكم بالكسر وهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب
في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح اما الفتح فهو نص على الغسل لا يتردد فلا بد هيهنا من بيان للمجمل وقد بينه السنة الصحيحة وذلك
ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله ص رأى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب
من النار اسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان للمجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت بالحائط
يراد بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفي فيها ما يتوسل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد
كله اذا علمت هذا فنقول الجر في ارجلكم على القراءة المشهورة فيه يجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح وارد البتة بلا شبهة من القراءة المتواترة فان عطف
على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود وان عطف على محل برؤسكم يكون الباء ساقطا عن ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم وهذا يقتضي
ان يكون الواجب مسح كل الرجل باليد المبتلة ولم يقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا يبقى ح وجه لقراءة الفتح فتعين وجوب الغسل للارجل بحسب
التركيب واذا تعين افادة النص الغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على جر الجوار او الحمل عليه بطريق المشاكلة او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل
الشبيه بالمسح تنبيها على وجوب الاقتصاد او بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين اذ لا وجه له غير المذكور فخذ هذا فانه من الدقائق
المتقنة والحمد لله ثم ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر فيهم غسل الرجل والانكار على الماسح هل يعارض ان شرذمة
من الشيعة قالوا بالمسح وليصنف المنصف ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا هكذا ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين
او المسح ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء اهل السنة كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف
ولو تامل المتامل لعلم ان مسح الرجلين في الوضوء ليس من الشريعة ولقد سالت علماء الشيعة في الجبل لما مررت ببلاد الشام الانصاف في هذه المسئلة
وقلت لهم اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات هل تجدون انفسكم تسمح بالصلوة بالمسح ولا فانصفوا انهم لا يصلون الفرائض بدون الغسل و
قد يكتفون بالمسح في الوضوء للسنن والنوافل كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في سائر الطهارات خروجا عن الخلاف ولا يبعد ان يقال لا بأس
بهذا انتهى **واقول** نعم انه لو غسل الناصب ما سوده في هذا المقام بدل غسل رجليه لكان اليق بحاله وما لنا وما هنا نحن نمسح يد المحو والطمس
على ما وجوه كلامه فنقول اولا ان اراد بقوله وهذا بيان للمجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الآية في الدلالة على اصل مسح الراس والرجل فلا نم ذلك
بل الآية نص في المسح كما سننبه عليه وان اراد انه مجمل في مقدار المسح فهو مسلم لكن لا ارتباط له بما نحن فيه وهو ظاهر وثانيا ان ما ذكره بقوله ثم نقول صح
عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت بالحائط اه مأخوذ مما ذكره شارح الوقاية استدلالا على انه لا يجب في مسح الراس الاستيعاب ردا على مالك وفيه ما لا نم انه
مما صح عند اهل العربية ولهذا لم ينسب ذلك الشارح اليهم بل قال وقد ذكروا اه وقال المحشي عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية مسح
البعض من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع ظهور تخلف الاستيعاب في اكثر الفعل المتعدي بنفسه الى المحل نحو ضربت زيدا وفي نحو

الغسل المتعلق بالبدن وغيره نحو الغسل الشرعي بل الظاهر ان المثال مصنوع لان ارادة مسح كل الحائط انما يعقل اذا كان الحائط قصيرا حقيرا واما اذا كان
طويلا عريضا مثل اكثر البلاد فلا بل الحق انه للقدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين والامدي وثالثا ان اراد
بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل بل ان الاصل فيه عند فقد الالة والالة ذلك فسلم لكن من اين لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يرجع فيه الى ذلك
الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة مطلقا فذلك ثم وايضا حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه منع عليه ظاهر ولم لا يجوز
ان يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف في [illegible] بالاية ومثل شارح اللب لباء الالصاق بالاية المذكورة وفسر قوله تعالى امسحوا برؤسكم
بقوله الصقوا المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى الالصاق وقد وقد ان الالصاق
اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه اخذ بالمتيقن لانه عدم وجوب الزيادة لانه رعاية ان التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر ان باء الالصاق
تدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره شارح اللب فيها والا لكانت للصلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى
الصقوا المسح برؤسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب ايضا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤسكم وصيرورة التقدير وامسحوا
ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل الخ وذلك ظاهر في [illegible] وجه لقوته فلا يبقى وجه لقراءة النصب ولنفصل الكلام في المقام لتوضيح المرام
ودفع ما امكن للخصم من النقض والابرام ونقول ان ارجلكم في الاية الكريمة قرئ بالجر عطفا على الممسوح اي الرؤس وهذه القراءة صريحة في مذهب الشيعة الامامية
وبالنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة ناظرة الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا والتمسك في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح
احدهما على الاخرى باعتبار المتن والسند ان لم يتساويا وبالتوقف ان تساويا الا [illegible] على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما وان فقط الخاص من قبيل
الحال وغيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاحتاج جمهور اهل السنة
قراءة النصب وتحريرها في دفع معارضة قراءة الجر بان كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى تعسف حمل قراءة الجر على ما هو في حكم المسح
من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي البيضاوي والنيسابوري الى ان تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل وانحراف عن الحق الصريح اما الاول فلان حاصل
ما قاله الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح
لا للتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع
انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضمنان وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه على الحزب الاخر في اختيارهم قراءة النصب وزعمهم انه نص على الغسل
كما ذكره الناصب بقوله واما النصب فهو نص على الغسل بلا تردد لانه لم يرد وابهذه القراءة تكون الارجل ممسوحة بعطفها على الوجوه فبدا العطف على الوجوه
مرجوح من وجوه لان القرب [illegible] ولانه يوجب حصول اللبس بعد القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير بالاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه لا خلال
بالفصاحة من حيث الانتقال عن جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى هذا لو وجد عن [illegible] لا يستحسن به فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى
به فصحاء العرب وفي القول بان للفصل المذكور فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم
المسلم افادة حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض الذي سيقت الاية لاجله حتى يسامح الخلل اللازم من الفصل المذكور وان رد [illegible] بعضا مقدرا
كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كقوله علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء فيرد عليه ان قول محمد التقدير لان الاصل عدم التقدير عدم الحذف فلا سيما
المعنى بدونهما وثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فان الماء لا يعلف وخفاء في الفعل لعدم اللبس واما هنا فلا لان الارجل تمسح
كما تغسل وان المسح هو الظاهر لا ضرورة الى التقدير اغسلوا الارجل مع انه يمكن ثالثا انه يحتمل تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا كذا تقدير وامسحوا بقرينة و
امسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هذه ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لانه مخالف للاجماع الا ان يرجح من الزيدية ولا يمكن ان يقول بالتخيير لانه ايضا مخالف
للاجماع وقد انقرض القائل به وهو الجبائي وابن جرير الطبري عند ذلك [illegible] العطف على محل برؤسكم مع ان قراءة الجر واما ثانيا فلان ما تخيله
لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل على الممسوح مع ارادة غسلها انما يصح نكتة بعد ان يستفاد من خارج الاية ان الارجل لا بد ان تكون مغسولة
لا من هذه الاية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة على دعوى ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فلا وجه له في مقام الاستدلال
لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة الاية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة بقراءة الجر في معرض السقوط
فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه يتوقف صحته شيء من مقدماته نفي الثانية على ثبوت مدلول الاولى والا الدور لان ثبوت
مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور وما ادعي [illegible]
قوله الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا للتمسح مردود بان
كل الاعضاء المغسولة تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل جريان الماء على المغسول مع الجريان او غمسها في الماء [illegible] انما تغسل بالصب غالبا من
الحوض والنهر عليها وقد تغسل بطريق الغمس كالحوض [illegible] والعوض كما تغسل بالصب من انية وقد تغسل بانه [illegible] ثم صب على العضو و
كذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك لا انضباط له لاختلافه باختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي [illegible] هذه الصور
لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة المكاره والمبالغة واستعمال ما يزيد على مقدار

مد من الماء فهو ليس بإسراف شرعا بل هو مستحب كما رووه عن النبي ص بالاتفاق وصرحوا بان المد للاسباغ في الوضوء مستحبا نعم قال القسطلاني في
شارح البخاري ويروي في باب اسباغ الوضوء بسند صحيح عنه عن ابن المنذر عن ابن عمر انه كان يغسل رجليه في الوضوء سبع مرات فان اراد انه مظنة كما سمع
ما يزيد عن مقدار المد ونحوه بلا ضرورة فهو وهم والعرف والعادة شاهدة على ان الزيادة على ذلك لا يصدر الا عن صبي جاهل او معلف جاف يلعب بل هو لا لله
بل المفهوم من الشرح المذكور نحو ما يطلبه في الوضوء عند قول البخاري وكره اهل العلم الاسراف فيه وان يجاوزوا فعل النبي ص ان المراد من الاسراف المنهي
في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال الماء بل المراد المجاوزة عما فعله ص فان الشارح جعل قوله وان يجاوزوا عطفا تفسيريا للاسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالاسراف الا المجاوزة عن فعله ص الثلث انتهى اما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل
فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسئلة مسح الراس مع ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس والمقصود غسلها كما قالوه يلزم ان يكون قد استعمل
سبحانه وتعالى لفظ امسحوا وهو لفظ واحد في حقيقته في الرؤس وفي مجازه في الارجل بغير قرينة وتفصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة
الى الرؤس وفي الغسل الشبيه به بالنسبة الى الارجل لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني وان اريد حقيقة المسح بالنسبة الى
المعطوف عليه وفي الغسل الشبيه به بالنسبة الى المعطوف فذلك غير جائز واما عموم المجاز مع الاجمال المحتاج الى البيان بان يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي
والغسل الشبيه به مط وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف يليق بمرتبة البلاغة ان يجعل سبحانه كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مضلة للافهام وعرضة
للاوهام وكان يمكن ان يقول فاغسلوا ارجلكم ولو جاز مثل هذا التاويل في القرآن او غيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وخرج القرآن
عن كونه دليل المحققين وامكن للفرق المضلة ان يتاولوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو اقرب من هذا التاويل بيقين وايضا لو سلم ان الارجل مظنة
لاسراف الغسل فيها فنقول الاسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالارجل ولا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى غرر
او ضياع مال بل قد يكون الاسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما اذا احتيج الى الماء لحفظ نفس محترمة وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام
مؤيدة بحكم العقل كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليت الائمة منا قد تعلم شيء من ذلك في تكلف ذلك التخريج
الاية من دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وايضا اي حديث عن رسول الله ص واثر عن اصحابه او تابعيهم او قول للفقهاء الاربعة ومن يحذو حذوهم
يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم
بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون
الاسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها اكد وافضل لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز للبسهم النعال
العربية وهي لا تحجب الا اسفل القدم الملاصق للارض ولا ترد وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال ان
اسباغ الوضوء مستحب اجماعا والحاصل انه ان اريد ان الشارع نبه بذلك على غاية الاقتصاد فيما استحبه من اسباغ غسل الارجل ففساده ظاهر
وان اريد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ المستحب فهو فاسد لان الزائد على الاسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وايضا
يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية اولا انه اول المسئلة وثانيا انه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الراس غاية فكيف ينكر
الغاية ههنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الاسلام التفتازاني الحنفي في حاشية شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بانه انما حمل المسح في الاية على الغسل
لما اشتهر من فعل النبي ص واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك انه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية الا انه لم
يذكر سوى هذا الموضع مع انه نقل في الكافي انه قال ص التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وانه ص وضع يده على خفيه ومدهما
من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فانه تعالى لو لم يعطف وقال امسحوا بارجلكم الى الكعبين
لم ينكر وكان يجب المسح اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية نسبته الى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد امر بغسله ولم يضرب له غاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظ ورابعا انه اي محذور في عطف المحدود
بل هو في هذه الاية افصح وابلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعطف الغسل المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك
ليتناسب الجملتان فيهما فان الترتيب والتناسب في الاية انما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه فانها كما ذكرنا قد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو
اليدان ثم استوفت ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الراس فحسن ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل
الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا قد امر الله تعالى بغسل الوجوه و
جعل للايدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب للرؤس المسح فجعل للارجل مثل حكمها بالعطف
فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة فقد بان لك انه لا يجوز
نصب ارجلكم للعطف على وجوهكم وايديكم لان الجملة الاولى لما اتموها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد
انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك في الفساد مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكرا وهو ظ وعلى ما قلناه يتطابق
معنى القراءتين ولا تتنافيان واما الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل لجوازه بقوله تعالى



عذاب

عذاب يوم اليم و[illegible] وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب حكم بان فايدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليهما ويغسل غسلا
يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على المغسول على الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وانه يجب عطفها على الرؤس
واما ثانيا فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل قد انكره فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن لانه انما يكون بدون
حرف العطف واما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بجيد
اذ لم يات في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة فقد انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقايل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تعالى واما
ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف فلم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس اصلا وفي الاية كلا الشرطين
مفقود فبعد تجويزه في الاية اجماعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى او لجهله بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل اكرمت زيدا وعمرا وسعيدا
بخالد وبكر اذا جعل بكرا معطوفا على عمرو والمكرم المنصوب قيل انه جره بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تمييز لما فيه من التعسف والركاكة و
الايهام والبعد عن اسلوب كلام خاصة الاحلام واما خامسا فلان ما استشهد به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب بجر خرب بالمجاورة حرب للنصب قوله تعالى وحور
عين لمجاورتها لحم طير وعذاب يوم اليم لمجاورته يوم فمدفوع بظهور مخالفة المثال الاول للاية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة وهما
عدم حرف العطف وعدم اللبس فيهما لان الخرب معلوم انه صفة للجحر لا للضب واما الارجل فيحتمل ان يغسل وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون النافون للجر
بالمجاورة اصلا فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات
النعيم كانه قال هم في جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب او معطوف على اكواب فانهم ينعمون باكواب وحور عين قال ابو علي الفارسي
في كتاب الحجة في القراءة والفاضل البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم وحر اليم اي مولم وذلك
في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم ان جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون من
فصيح المجازات ولطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما مر على التكلة التي خصصناها
من كلام صاحب الكشاف ما اوردناه عليه سابقا فتذكر ثم اقول تلخيص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام ما اصطلح قراءة النصب بسبب الارجل عطفا
على محل برؤسكم والمصحح لقراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا اظهر من حيث انهما
مما اختاره الجمهور لكنهما مرجحان على ما اختاروه من عطف الارجل على مفعول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول فلما في ذلك
قراءة الجر وتقريب المعطوف عليه الى المعطوف والعامل الى المعمول وان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف
على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية من غير فايدة مهمة او تقدير فعل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذا اتقنت ذلك فلننظر الى ما ذكره
الناصب من البيان الخارجي المجمل للاية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما الاول فلما عرفت انه
من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت مما فيه وفي كتابه من القوادح سيما في هذا الحديث الذي ما رووه عن عبد الله
بن عمرو بن العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل [illegible]
ويضرب بهما عليا ع واصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله في البحث الخامس من مباحث الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الاحاديث في حق
هؤلاء ثم ياخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
وحكى في كتابه الموسوم بكنز الفوايد ان اهل الحجاز لبيس هواهم ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما يتشقق فيداووها بالبول على قدمهم عادتهم
ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا انهم يقولون اعرابي بوال على عقبيه فربما ترك عبد الله ومن معه غسلها [illegible] ونحو ذلك
فقال ص ويل للاعقاب من النار لينبه من كان بال على عقبه ان يغسله ولان البول والدم انما كان على الاعقاب فلو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء
لقال اغسلوا ارجلكم ولم يات في هذا الحديث في عدة احاديث رووها عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب وهلا قال مرة واحدة
ويل للارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم خص الاعقاب لعرفت الذكر لولا ما ذكرناه من الوجه [illegible]
الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المص قدس سره في التذكرة عن عبد الله بن عمر ان رسول الله ص راى قوما توضؤا واعقابهم بيض تلوح ان [illegible]
ذلك الابيضاض والتلويح من الاجزاء المالحة الحاصلة من [illegible] كما لا يخفى على من نظر في الاعراب [illegible] الانسان او غيره من الحيوانات او [illegible]
بعض البساتين السوقية الذين لا يبالون بالبول [illegible] مشاهدة الاعراب [illegible] ما ذكرناه [illegible]
القوم غسلوا ارجلهم لو توضؤا عوضا عن مسحها [illegible] للاعقاب من النار وعلى [illegible] لا دلالة لهذا الحديث
ايضا [illegible] رسول الله ص كان
من [illegible] عند القوم ولا شك ولا شبهة ان اصحاب [illegible] رسول الله ص المشاهدين له [illegible]
دينهم وواجباتهم وسننهم عن غيرهم [illegible] الصورة المنكرة [illegible] فلولا علمهم بوجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور مثل عبد الله
عمر مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من [illegible] بالصلوة الى حين وقوع ذلك [illegible]

ولا من ابيه ولا من غيره من الصحابة وضوءاً ولا نعلم منهم الوقت الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان منعه النبي صلى الله عليه وآله بقوله ويل للاعقاب
من النار ونظيره حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمرو بن الخطاب انه قال رجعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة حتى
اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضأوا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار اسبغوا
الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه اولا ان الاسباغ انما يتحقق بالزائد على الواجب فلو كان غسل الاعقاب في خلل في اصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد لما
كان ذكر الاسباغ معقولا لكن الواجب ان يتم والعيني وغيره فهذا وامثاله يدل على وضع الحديث ثم ثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا هو ان اولئك القوم مع انهم
كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم ان لا يعلموا في مدة اسلامهم وعبادتهم الى ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع هو ان يغسل كل الرجل حتى يعلمهم النبي
بذلك ولو قيل العجلة دعا الى ذلك قلنا هذا يؤول الى نسبة التشريع الى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم
غسل الاعقاب للعجلة بل الظاهر ان تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال خوف فقد الماء
في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر وعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان في اعقابهم كان نجاسة لم يزيلوه وذلك لانهم كانوا ليبس هواء الحجاز ولبس
النعال العربية كثيرا ما تشقق اعقابهم فيداوونها بالبول وهذا الاهمال منهم ليس بمستبعد على تقدير القول بوجوب المسح لانها لم يكن محل المسح او الوضوء
والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة سائر الاعضاء في الصلوة وهو ظ ومعنى الاسباغ متجه
على هذا التقدير لان [illegible] القائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه لتنظيف وتبرد ولو نسيه تراخى به عن المسح
والدلك بالبلل واما قوله صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار فقد بان وجهه واما ما ذكره الناصب من ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومن
العلماء في كل عصر تقرر منهم غسل الارجل آه فدعوى باطلة لتصريح البغوي محيي سنة اهل السنة في معالم التنزيل وامامهم فخر الدين الرازي في تفسيره
الكبير بان المسح مما ذهب اليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابو ذر وعمار وانس بن مالك وائمة اهل البيت عليهم السلام و
مذهب شيعتهم الامامية ومن الفقهاء ابو العالية وعكرمة والشعبي وذهب محمد بن جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير ونسب
الحسن البصري وداود من الظاهرية الى ايجاب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان الغاسل جمع كثير من ائمة اهل البيت عليهم السلام واكابر
الصحابة وعلماءهم وفقهاء التابعين لا شرذمة من الشيعة كما توهم الناصب واما ما طلب فيه الانصاف من ان الحق في طول الازمنة بقي مختفيا الى
ففيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفيا عند القوم قط لما ذكرنا انهم كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا وجوب المسح عن جماعة اخرى
منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من بدع [illegible] الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي دعا الناس الى غسل الرجلين ومنع من مسحهما رجح الجمهور المعتقد
خلافته وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على غيره من وجوب المسح كما جعلوا ما ابتدعه من التراويح وغيره على السنة المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واما
قوله ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر آه فمردود بان المقرر عند الكل لم يكن شيء من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من
الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي آه ففيه ما
قررنا من انه لم يتقرر في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله من المتأخرين الى مذهب من وقع عليه هواهم
من طرفي الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء اهل السنة هم من اختيارهم للحق كما سيجيء بيانه ولهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير
الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف شذ عن اصحابه وذهب الى التخيير فافهم واما قوله ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل العا
آه ففيه انه يقال لذلك الجبل جبل العاملة باللام دون الراء ولو [illegible] من هذا يعلم ان وصوله هنالك وسؤاله عن علمائه فرية بلا مرية واما قوله فانصفوا
انهم لا يصلون الفرايض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعترافهم بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لان الغسل
عندهم مستحب فمن واظب على هذا المستحب في قوله انه لا يصلي الصلوة بلا غسل الرجل كما يشعر به ما نقله آخرا من جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتقوا عنه
فضحكوا على لحيته بتلك العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتقية فتامل ولقد عملت في
في سوالف الايام في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها بنهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام **قال**
المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وقتادة وابو عبيدة والشافعي
واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل غايته اليدين ثم عطف
بالمسح وجعل غايته الكعبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم نفرض تقديم غسل الوجه فنفرض تقديم الثاني مرتبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة
الى عدم وجوب الترتيب لان حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الاعضاء
والشافعي يستدل في بيان [illegible] بالسنة [illegible] ابو حنيفة فلا بد من النص لما علمت من تطرق الاحتمال اليه والنص لا يكون كذلك وما ذكره من تعقيب
بالغسل وذكر النهاية في [illegible] فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما لا يخفى انتهى **واقول** ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الاعصار
ونعارك فيه [illegible] الشافعية وجماعة من [illegible] ابو حنيفة وجماعة على [illegible] فقال فخر الدين

في تفسير الآية المذكورة من سورة المائدة احتج من الجانبين بهذه الآية في مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى
امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض لا
يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الآية كانه تع قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير ان يراعى الترتيب فيها وايضا انه تع ذكر الاعضاء الاربعة
وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب اليه ابو علي الفارسي من ائمة النحو يؤيده قوله تع واتموا الحج والعمرة لله وقوله تع و
اسجدي واركعي وقوله تع ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وعيرها من الايات وكذا قول الناس جاء في زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيهما مطلقا لا يفهم منه غيره
اما من جانب الشافعي واتباعه فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرط الغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا
بالشرط ولانه تع قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل فانه تع فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء في قوله تع فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب
غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو وهي للترتيب في الاصل كما ذكره ثعلب وقد ذكره لترتيب ان الصفا
والمروة من شعائر الله فانه للترتيب فيه فقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على الاخر فالسيف لقاربه
انتهى كلامه واقول نعم السيف لعادة بها شيم العلوي الحسني المرعشي في الترجيح لما يوافق الشريف الرضي المرتضوي في ذلك يظهر بتحرير لا يدل وجوب الترتيب
على وجه ينبغي منها بطلان دلايل القايلين بالعدم فنقول الدليل الاول اخرجه الى الثالث سنحرره انشاء الله تع واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم
باللفظ في الآية الكريمة فكان دالا على الترتيب لعموم قوله تع فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعاة صورة الامر فانه تع فاستقم كما
امرت واما الثالث فتوضيحه ان الامر من الآية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الاعضاء
المذكورة لا على المجموع لان الظ تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الى القيام
للصلوة فتعين ان يكون لتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطية من قبيل اذا خرج الامير استاذنت وخرجت اي اذا خرج استاذنت
خرجت فتقدير الآية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المرتبة
وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف متاخرا عن ارتباط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاء زيد فاكرمه
واكرم خادمه فيدل ظاهرا على تقديم غسل الوجه بناء على ان الفاء للتعقيب مع العطف المذكور بل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة
من غير فصل انتهى اخرجنا الاما اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لان
القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب لقد ظهر بهذا ايضا فساد اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية ولا يغفل واما الرابع فتوضيحه
ان اصل الواو للترتيب وان عاب في الجمع قوله تع ان الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله ص ابدؤا بما بدا الله به يدل على ان الاصل في القرآن الكريم هو الاصل
وورود في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول ليعلم ان في الواو اقوالا ثلثة الاول انها للجمع
من غير دلالة على ترتيب ولا معية والثاني ان معناها الترتيب فلا يستحيل الجمع فيه قال الغزالي والثالث انها للترتيب مطلقا واليه ذهب الفراء وجماعة
من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب الهداية في فقه الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الادلة التي لم يذكرها
الرازي ان في النظم ما يقتضي الترتيب وذلك لان الله تع ذكر الوجوه وهو مغسول ثم ذكر الايدي وهي مغسولة ثم ذكر الرؤوس وهي ممسوحة ثم
ذكر الارجل وهي مغسولة فقطع النظير عن النظير ولولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقول وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقول رأيت
زيدا وعمروا ودخلت الحمام ورأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمروا ولو قيل ذلك لكان هجنة في الكلام ومن احسن من الله قيلا واقول فيه نظر
لانه انما ينهض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين لا يمشي على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كما لا يخفى ان قيل
هنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظير عن النظير وهي ما مر من ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الراس الممسوح التنبيه
على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها قلنا قد مر بيان فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الآية
بمعونة ما روي عن النبي ص في الوضوء البياني لكونه بيانا للآية وان امكن استفادته من تلك الرواية مع قطع النظر عن كونه بيانا للآية فانه توضأ
بعد نزول تلك الآية والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل انه ينبغي
لي جواب حسن وهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء
لا يخلو اما ان يكون ابتداء به من اليمين واليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالاة وعدمها فقوله هذا وضوء ان اراد به هذا الوضوء
بجميع صفاته يلزم فرضية الموالاة وصدها والتيامن وضده وان لم يرد به جميع صفاته لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء المتعين بحسب خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا ملغى باطلا واما ثانيا فلان الشافعية
قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة اخرى وهي انه روي انه ص توضأ مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مراده ص ان الوضوء
الذي علم بالتواتر عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب مما يؤيد ذلك ما روي عنه ص لا يقبل الله صلوة احدكم حتى
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث بناء على وجوب الترتيب لانه ثم يجيء بعد ...

لو بلغ حد الشهرة ولا الزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي واما ثانيا فلانه يفهم من تقريره استبعاد
وجود القائل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها وكذا الابتداء باليمين وضدها مع ان مالكا والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب
الموالاة وتفردت الامامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم على هذا الجواب بقوله
نقول يمكن ان يتوقع انه تعالى ما شرع هذا الوضوء ليبين الجواز وعدم وجوب [illegible] معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه ص كان يحب التيامن
في طهوره وتنعله وفي سائر احواله وافعاله فان سياق الاحاديث الدالة انه ص كان يحب التيامن في طهوره آه يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى
واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبها ساقط بالاتفاق
منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقها وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عدا
من غير معارض فانه كلام متين بارد وفيه كلام طويناه على غره امتحانا للافهام ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في
هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لآخره فان ظاهر قوله ودليله اي دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم آه انه ينقل ما ذكره
عن امام الشافعي ليستدل في بيان الاية بالسنة فتامل فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته **في** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة
وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤوس فاوجب الصاق المسح بالرجلين على الماسح
الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة
السنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما انه سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل
رسول الله ص ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله
غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله ص وذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما وروى
مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله ص انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم عن صفوان بن
عسال قال كان رسول الله ص يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم هذه السنة المشهورة
فاين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة تجوز
الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى **واقول** بعد تسليم صحة ما جوزوه
من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها وشهرتها كلاما لان ما رواه عن مسلم والنسائي
كذب صريح افتعلوه لنصرة مذهبهم ثم لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب ع فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذريته
البررة الامامية من شيعتهم واهل البيت ابصر بما في البيت فقد روي عنه ع انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة
وسكون الياء ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن الصادق ع انه قال اذا كان يوم القيامة ورد الله كل شيء الى موضعه ذهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة
في جنوب الابل والبقر والغنم واعرب من ذلك انهم انفسهم يروون عن عائشة انها قالت لان تقطع رجلاي بالمواسي احب الي من ان امسح على الخفين ورووا عن ابي هريرة
مثل ما روي عن علي ع وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سبق من فسقه وبما روي ان عمر جمع اصحاب النبي ص وفيما بينهم علي عليه السلام فقال
ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول الله ص يمسح على الخفين فقال علي ع اقبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال
علي ع سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي ص بشهرين او ثلث ونظير هذا ما ينقل عن علي ع ايضا انه ناظر مع ابي سعيد البدري
حين روى ذلك عن النبي ص فقال علي اقبل نزول المائدة او بعده فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة الروايات فلا نسلم شهرتها عند جميع المسلمين وغاية الامر
شهرتها عند جماعة اتخذوها مذهبا وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج فمثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا موجبا لنسخ الاية و
الزيادة عليها كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص ففيه ان
مدعى المصنف على ما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المصنف واصحابه من
الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ونحوهما من الايات فما ذهب اليه اهل السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان
السنة تجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا فمع ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المصنف بما ذكره فيه اشتباه لا ينبغي الا ممن
لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهل هذا الا مثل ان يقال اذا جوز النص الاستمتاع من الحائض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز [illegible]
وهو مما يضحك عنه الصبيان هذا مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المصنف واصحابه فكيف ينبغي
ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا في مرتبة المصادرة على المطلوب **قال المصنف** رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول
والغائط وقال ابو حنيفة انه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي ص فعله وداوم على فعله ولم ينقل عنه ترك الاستنجاء ولا انه
صلى قبله ولا احد من الصحابة انه صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغائط مع فعله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا من [illegible]

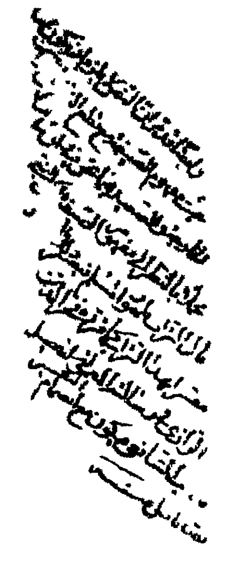
جوز الزيادة [illegible]

فانه يوجب الاستنجاء من كل خارج من احد السبيلين فهو لم توقف في الاختلاف بينهما في هذا انتهى واقول بل انكار ذلك فرية تصدقها اصلاح
مفسد ابن حنيفة ع ط من صحيح العطار وما افسد الدهر ... المؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي صلى الله عليه وآله واظب عليه ذكره ابن
عماد الطاهري البتاكي الحنفي في كتاب التيسير بحار الفتاوى وما هو صحيح بالنقل الصحيح الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة
هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بالماء والتراب او ما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي
فرض بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض للوضوء
مطلقا وقال الشافعي ان نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض
وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء
عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة وقال المفسرون من حدث النوم واطلقوا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان من نواقض الوضوء النوم وان قل وفي الصلوة لا بالنعاس ولا بالنوم محتبيا او مرتبعا ممكنا مقعده في الارض مستويا
او مستندا بحيث لو ازيل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى مسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله
ينتظرون العشاء فيناموث حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن وروى مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال انما الوضوء
على من نام مضطجعا او متكيا او مستندا الى شيء لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لان كل
هذا مقابل للرقود والسنة المشهورة قد دلت على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر مرارا انتهى
واقول قد مر الاشارة الى ان المصنف بنى في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق عليه الفريقان من المسلمين على حجيته من الايات والاحاديث فغرضه
بيان ان للامامية على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم من الفقهاء
وليس غرضه ان ما افتى به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم واستحسانهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما تفرد
برواية من الاحاديث الدالة على ذلك فما يذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام لا يصلح
للاحتجاج بها على المصنف واصحابه من الامامية فكيف يصح ان يتمسك في مقابلة النص والدليل بما رواه مسلم والبخاري وامثالهم مع ما مر من اعتقاد
المصنف واصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد ضمنوا كتبهم موضوعات عهد الفراعنة من بني امية وغيرهم لما عهد لنصرة مذهبهم وما اعتمدت
تدينهم على التقصي عن مضيق الاشتباه والالتباس ويرشد الى ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث في المسئلة من كتاب المحلى
بعد اختيار ما ذهب اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها ورد بعض الاقوال حيث قال واما اقوال ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا متعلق
لهم في شيء منها الا بقرآن ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا بقياس ولا احتياط وهي اقوال
مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي علما الا كان لخصومه ان يدعي لنفسه مثل ذلك ولا يجد احدا انكل ما شغبوا به من افعال الصحابة فانما هي
مقتضية لا يتبين في شيء من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عنهم كذلك وعن الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت
الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى وما قوله فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر مرارا ففيه ان ما مر منه
انفا ليس سوى ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المصنف ان الفقهاء المذكورين خالفوا
مطلق النص الشامل للقرآن والحديث بل قال انهم خالفوا نص القرآن على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين
لنص القرآن ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المصنف **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء
كان قبل البول او بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفا في ذلك نص
القرآن حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفا المتواتر من قوله عليه السلام انما الماء من الماء انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله عليه السلام انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة انه اغتسل قبل ان يبول
ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثان لان المني اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب غسل عنده بخلاف ما نزل بالحلم خرج
فانه يجب على بقيا من المني غير مختلط بالبول ليأخذ حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول وبعده ولو صح ما نقل عن
مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لانه يقول بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون نحو هذا مخالفا للكتاب لانهم لا يسلمون ان الخارج بعد
الغسل يوجب الجنابة وهم يمنعون الجنابة لانهم يسلمون الجنابة ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب عن الحديث انتهى
واقول ما ذكره من الاعتذار عن قباحة فتوى ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فاذا خرج فهو في حكم البول متوجه
عليه بانه نقل الكلام والملام الى هذا الاعتقاد الذي هو اشنع من الذنب فان من قال من عند نفسه مثل قوله بوله سواء اي دليل على ...
بالمني يوجب ... البول ويوضح ... انه لا يجب الغسل على المرأة اذا اتفق نزول بولها انزالها من موضعهما واختلاطه عند الخروج ولم يفد ...
... لا يلزم انه اذا اختلط المني بالبول ... من ماء صار ... مع ان الظاهر انه لو كلف ابو حنيفة ... ذلك لامتنع عنه ويلزم ...

احتبى الرجل اذا جمع ظهره وساقيه بعمامته ونحوها حاشيه ٩٣

المسكر المسكر بصيرته لا مسكر الجنس غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحققة في الطريق على ان ما يفهم من كلامه من اختلاط ما خرج من بقية المني بالبول ثانيا
البول مما لا يحصل له ضرورة فان هذا انما يتصور اذا كان ورود تلك البقية على المثانة قبل البول وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرجي بولها ومنيها
متباعدان غير متناسبين كما صرح به ولهذا لا اعتداد بعدم اعتداد ما البائن بعد الغسل لانه ان كان عدم اعتداد به لذلك الماسبق من الاختلاط
فقد ظهر فساده وان كان لغيره فليبين حتى ينظر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم رد عليهم بعد ذكر الآية والسنن الواردة في ذلك ان هذا
خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس اما خلافهم للقياس فان الغائط والبول والريح موجبة للوضوء لا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه
فكان الواجب ان يكون المني كذلك فلا بالقرآن اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس طردوا انتهى واما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب
الجنابة الى آخره فهو منع راجع الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة القياس
فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم بقيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بمضمونه
فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك في هذه المسئلة حكما بغير دليل كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا انزل المني من
غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدم ما انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني من المعتاد وغيره وخواص المني عنده رائحة الطلع والعجين رطبا وبياض البيض يابسا والتدفق
بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه ولا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفي ومذهب ابي حنيفة ان موجبات الغسل
انزال المني ذي دفق وشهوة عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند الشافعي له من علامات
المني له علامات غيره يحصل المني بها من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواصه لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج
المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فاين المخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حقيقة له لظهور ان
حقيقة المني هو الماء الذي يكون من نوعه الولد والشهوة من عوارض المني وربما ينفك عنه لضعف او مرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما
ذكره وايضا كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المني لعلة او ضرب على اليته فخرج منه المني
فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا للمصنف ان ما ذهب
اليه ابو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس وما نعلم عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل
الا من شهوة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد
خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال عم انما الاعمال
بالنيات وهو لا يتحقق في طرف الكافر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها كلها الاسلام واما وضوء الكافر و
غسله فلا عبرة به من حيث العبادة وقد يقوم الكافر بالغسل لا لعبادته بل لتوقف تعبد الغير به كغسل الكافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول
في الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو عين ذلك الكافر بعد اسلامه لو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه
التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان ما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة نفخ من غير ضرام لان ابا حنيفة صرح بما فهمه المصنف من كلامه
على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه فقالا ادخلها في وضوئه اي وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضأ بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا
الوضوء خلافا للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارحه الانصاري الشافعي فرائض الوضوء ستة الاول نية الشخص المسلم المميز الى ان قال
فلا يصح وضوء كافر خلافا للرأي اذ كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا كان او مرتدا لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا تصح
من الكافر فلو توضأ او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابي حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر الاصلي والمرتد اذا
اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن
ولا بالكحل والملح والثلج وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك القرآن حيث قال فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب ايضا
عليه وجه الارض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط التيمم به ان يكون ترابا طاهرا له غبار ولا يجوز بالنورة
وسائر المعادن لان اصل الصعيد هو التراب ومذهب ابي حنيفة ان التيمم به كل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابي يوسف
لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض والنورة وسائر المعادن فالنزاع في تفسير الصعيد
فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** حيث اعترف الناصب بان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة النص في الحاق الصعيد على امثال النورة والمعادن لانا
نقول ما ذهبوا اليه من كون النورة والزرنيخ وسائر المعادن من جنس الارض ان اريد صدق اسم جنس الارض اي الجسم المطلوع عليها على ان يكون اضافة
الجنس الى الارض في كلامه لامية فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار وسائر المأكولات والحيوانات ايضا من جنس الارض وفساده ظاهر وان اريد صدق
اسم جنس هو الارض عليها على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلا لا بل سائر المعادن كالذهب والفضة والحديد لا يسمى
ارضا الا ترى انه لا يقول من عنده شيء من الكحل والزرنيخ عندي قطعة من الارض فعلم انه لا يطلق عليه اسم الارض ولا يصح ارادتها من الصعيد

قال ابن قدامة الحنبلي في مختصر الاشباه من كتاب المغني ان خروج البول بعد الغسل فان كان ... الى ان قال ... غسل لانه ... الولد ... البالغة



في الآية فيكون اولتها مخالفة للمأمور به وللنص كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى ان الظن لبقوهما يجب تحصيل التيمم
بطل تيممه وعندك الامر كما لو سهوا وقال ابو حنيفة ان ترك الماء القليل من الدم لم يجب شيئا وقد خالف في ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان الفتوى على انه يشترط الاستيعاب حتى لو بقي شيء قليل
لا يجزيه انتهى **اقول** يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان مراد شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى
في ذلك بين المتاخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف ذلك كما ان من تتبع فقه الحنفية وعلم انهم ربما يعدلون عما افتى به
ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به ابو يوسف ومحمد بن الحسن وهما جميعا وقد يعكس لعجزهم عن نصرتهما انهم لو انكر هذا الناصب الذي وقع نصب
في نصب الذب عن ابي حنيفة لكان تاما له ولنبين فليس ما قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان في المحيط رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله على ان عليه
الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلواني انه ينبغي ان يحافظ الكثرة الباري على رواية الحسن لانه يكفي مسح اكثر الذراعين انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا شرط فيه عدم وجدان الماء وانما يتحقق مع الطلب انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز تجويزا قريبا او بعيدا وجب الطلب لانه الطلب بما يكون التردد
في الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق عليه انه من عدم الماء ان لم يجد الماء فلا الى ان يتوقف تحقق الفقد ان على الطلب مكان
هذا بلا طلب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق وكذا في الهداية وفي المبسوط انه لا يطلب منه [illegible]
[illegible] عند ابي حنيفة وجوب الطلب فاما جواز عدم الطلب فعنده في حكم المفقود لا فيما النزاع فخالفة النص [illegible]
[illegible] **اقول** ان ما جعل الكلام هاهنا مقابلا لما قاله مذهب الامامية بقوله قال ابو حنيفة [illegible] ورد على الفاضل [illegible]
اصلا ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية [illegible] ذهب الامامية الى ان طلب الماء واجب [illegible] عليه ما [illegible]
عليه ما اتجه اليه كلام الناصب في تقرير مذهب الشافعي [illegible] طلب الماء [illegible] على [illegible] العدم [illegible]
الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون [illegible] واما ما ذكره [illegible]
واصل ان المفتي به عنده وجوب الطلب [illegible] عند ابي حنيفة [illegible]
في مذهبه على انه ما نقله عن الهداية [illegible] الطلب من الرفيق [illegible] كما لا يخفى وايضا الكلام
في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقا كما ذكرناه [illegible] المبسوط [illegible]
جزئي خاص من ذلك [illegible] وجوب [illegible] غيره من الجزئيات [illegible]
سره على الباقي كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته [illegible]
[illegible] بينه وبينه فانه يستباح التيمم [illegible]
خالف في ذلك نص القرآن حيث [illegible] **قال** الناصب خفضه الله اقول
[illegible] الى المسافر التيمم [illegible] الاسباب المجوزة [illegible]
الا للمرض وقد فرق الشافعي هاهنا بين المسافر والمقيم [illegible]
بينه وبين ان الغالب على حال المقيم [illegible] غير واجد انه يجب عليه القضاء [illegible]
الماء لم يصر في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء [illegible]
فاين مخالفة النص [illegible] غير الواجد يجب عليه القضاء [illegible]
اقول [illegible] المسافر والمقيم والفرق [illegible] الشافعي [illegible]
[illegible] على المسافر [illegible] لان المرض [illegible]
[illegible]
قوله وكذا انه الدال على [illegible]
ولا يجب [illegible] يجب عليه القضاء
او [illegible] فاذا قال الشافعي [illegible] كان معناه ان غير الواجد
يجب عليه القضاء فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى ان عادم الماء والتراب [illegible] وعليه التراب
[illegible] قال ابو حنيفة [illegible] عليه الصلوة وقد خالف القرآن حيث قال [illegible]
[illegible] **قال** الناصب خفضه الله اقول [illegible] الشافعي ان التراب [illegible]

اذا كان فيها التراب بحيث لو ضرب يده عليها ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به
لانه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلابد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي يرتفع منه الغبار وصاحب الوحل
وضارب اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد الصعيد الذي امر الله بالتيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلابد
ان يكون شيء من الممسوح منه منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى **اقول** ان فرض المسألة كما قرره المص امكان وضع الوحل على اليد وتركه
ليصير يابسا ولا ريب انه في هذه الصورة ينقل شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قال المص قدس سره ويبقى ما
تكلفه الناصب من التطويل لغوا لا طائل تحته **قال المص** رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسؤر واللعاب منه وقال
مالك الجميع طاهر وخالف في ذلك السنة المتواترة حتى انه ع امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول روى البخاري
في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله ص كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا لانه لو كان نجسا لكان يمنع من
دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب وغاية ما يدل
وانما يدل عليه لو ثبت اقبال الكلاب في ادبارها رطبة في المسجد او في المسجد رطبا والظهور ان نجس العين اذا كان يابسا لا يتعدى نجاسته الى غيره الا اذا كان العين
او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة التي دلت على نجاسة الكلب متواترة فاستدلال مالك على خلاف مقتضى
تلك السنة المتواترة بسنة اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفته للسنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن للناصب مجال
منعه فتامل **قال المص** رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وعنوا بالكثير ما بلغ كرا وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال
ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة متعاهدة
والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ معرفة ما ينجس مما
لم ينجس غير ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم عليه ان يكون الماء الواحد ينجس ولا يقبل التنجيس باختلاف صفة وضعه فهو معلوم البطلان انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير اذا كان عشرة اذرع في عشرة
اذرع ولا ينحسر ارضه بالغرف فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكر من تحرك احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس
من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشرة في عشرة لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسألة ان الغدير العظيم الذي لا
يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدر هذا بعشرة في عشرة وانما قدر به بناء على قوله ص من حفر
بئرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة فلان يعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ
الماء انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسألة ان الغدير الخ يدل دلالة ظاهرة على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسألة لا التقدير
بعشرة في عشرة ويؤيده قوله ثم قدر بعشرة في عشرة فانه مشعر بان التقدير به انما تحدث بعد مدة عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب
النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشرة في عشرة وثمان في ثمان واثنى عشر في اثنى عشر وترجيح الاول اخذا من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلثة
انتهى وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشرة في عشرة انما اعتبره سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية و
الكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشرة في عشرة من بنائهم ذلك بقوله ص من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
آه مهدوم الاساس اما اولا فلان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة في مكان اجتماع المجتمعين حول البئر لاخذ الماء منها لا ما فهمه
الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد اخر ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه ينجذب الماء اليها في البئر الاولى وان اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا
لسراية النجاسة الى البئر الاولى وتنجيس مائها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر في عشر انتهى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها
ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا انما ينقص الماء في البئر الاولى اذا حفر الثانية على شمال الاولى بناء على
ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاحاديث ايضا من ان مجاري العيون من جهة الشمال والا فلا وايضا انما يعقل منع حفر بئر البالوعة اذا كان قراره اعلى من بئر الماء او
مساويا له اما اذا كان بئر الماء اعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في الشارحانية وغيرها من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة
ذراع واحدة ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فماء البئر طاهر واما ثانيا فلا نسلم وقوع ما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح هو ان الحريم اربعون
ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلان قوام الارض يخالف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه
لو سلم ما فهموه من قوله ص فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لا ما يفاد ان العشرة حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي
ان يكون الداخل في العشرة قابلا للتنجيس لا ان ما قال الحنفية لو تساوى ذلك فيه ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة
جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالتطهير وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية
شكل العشر في العشر ولا لغيره من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير بعشر في عشر ليس متفقا عليه بينهم ايضا و
انما هو مما احدثه ابو سليمان الجوزجاني كما مر ثم تبعه فيه بعض متاخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين

نقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوقاية انهم تحروا آخر بالفقيه خمسة عشر في خمسة عشر وقيل اثني عشر في اثني عشر وقيل غايته ثمانية في ثمانية مثله
محمد كذا في شرح الطحاوي مثله عن ابي يوسف وقيل سبعة في سبعة كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطول
ذكره من ابتناء الترجيح للقول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاختلال والاختلاف حتى جعلوه مذهبا متفرقا فيما بينهم كما ذكره الناصب اخرا بقوله
ثم ما ذكره من عدم تعيين الحركة فلان تعيينها بالمعتاد في الوضوء والاغتسال مدخول بان تكلف لهذا التعيين لاصلاح فتوى ابي حنيفة بعد
وفاته بسبعمائة سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي ع نوشدارو كه پس از مرگ بسهراب دهند فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المصنف
رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الانائين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل وجبوا اجتنابهما معا وكذا في
الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او لا وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوبين
مط وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مط وفي الثياب فخالفا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع
ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة يبتنى اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب ان الشافعية اطبقوا الا من شذ على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الانائين المشتبهين
ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما انتهى قال الناصب خفضه
اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ احد المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد
ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب وايضا يشترط في الاجتهاد ان يتأيد بالاستصحاب مثلا او الطهارة فلو اشتبه ماء ببول او ماء ورد
لم يجتهد بل يتيمم وفي الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا كنقصان الماء او حركته او ابتلال
طرف الاناء او قرب الكلب ثم تقدم ان لم يظهر له فيهما او احدهما في الاخر يتيمم هذا مذهب الشافعي وما ذكر انه يلزم منه مخالفة المعقول فغير معقول لان
ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح فما ينبغي ان يضحك عليه فان التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري
ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكره من اطباق الشافعية على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الانائين المشتبهين فانه من باب مساغ الاجتهاد
حكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيحه فما الفرق بينه وبين تناول الطاهر بيقين في وجوب العمل بايهما شاء واما ما ذكر ان الشافعي
جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فان اراد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه مضافا الى شيء فقد ذكرنا ان
مذهبه في مثل ماء الورد والتوضي بكل واحد مرة انتهى وانا اقول ما حكم المص بامتناع التحري في الانائين الذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر
ونسب الى الشافعي انه قال بجواز التحري فيهما وما ذكره الناصب توجيه لتلك التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة يغلب على الظن طهارته
او نجاسته ليستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن كونه مشتبها كما لا يشتبه على المتأمل وبهذا يظهر ان مراد المص بامتناع التحري الامتناع العقلي اللازم من
الجمع بين النقيضين في هذا المحل بل الامتناع الحرمة واقام القرينة على ذلك بقوله فخالفا المعقول الخ وبقوله والضرورة شاهدة بذلك فالظاهر انهم
انما ارتكبوا هذا التناقض في تحرير المسألة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه لكنه من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى ويشير
الى ما ذكرنا من قباحته بعض الوجوه التي ذكرها النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر ونجس فثلثة اوجه الصحيح انه لا يجوز استعمال
احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته المتروك والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا
ظن وسواء علم نجاسة احدهما بمشاهدتها او ظنها باخبار من تقبل روايته من حر وعبد وامرأة وفي الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاول لم يحتمله وما
اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى ما فيهما ايضا من القباحة واما ما ذكره من ان تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
الخ فمردود بان المص لم يعرف التحري الحقيقي بذلك بل اراد ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة وجماعة المذكورة يكون بهذا المعنى
ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة بلا قيد لما استقام سابقا تمامه اذا كان احد الانائين نجسا واشتبه بصاحبه كما لا يحكم بامتناعه مطلقا
ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المص من عدم الفرق بين الطاهر
بيقين وغيره في وجوب العمل بايهما شاء ففيه ان هذا الا كايجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استواءهما في وجوب العمل فمراد المص الفرق بين
الصورتين في كون احدهما يقينية قطعية والاخرى بعد اجتهاد ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية واما
ما ذكره من الترديد فمردود بعدم ذكره الشق الاخر كما ترى قال المص رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول ثم جفت
بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر ويجوز الصلوة عليها لا التيمم وقد خالف في ذلك القرآن لانه
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد وافق على الطهارة انتهى وقال الناصب خفضه الله [illegible]
الشافعي ان الشمس غير مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر الماء لانه [illegible] الطهور [illegible]
كما ذكر في الاصول والشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل انه استدل على ابي حنيفة في [illegible] بالآية [illegible]

اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما ادعاه من تجويز مذهب الباطل هذا ايضا الفاسق مذهب ابي حنيفة ان الارض والآجر المفروش تطهر باليبس انما
الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل بجواز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة للتأكيد في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك
الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابس بعد نجاستها لعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها لما
فيه من مخالفة النص انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في وجه الاستدلال الشافعي بالاية على انحصار المطهر في الماء بقوله لان الله
بر لا بغيره بالطهورية يفيد اختصاص مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بالذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد دلت الاصول على خلاف
اصل الناصب ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا
فلان تعجبه عن المصنف بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال
اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية انما يتوهم في النبيذ انما يتوهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه
افراد الطهورية بالشمس او النار ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي ص ان يصبوا
عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة
ولم يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم
على مثل هذه الارض لوجب على النبي ص ان يضع على ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من انه
يحتاج الى الطهارة المطلقة للتأكيد في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جففت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر
الذي وافق فيه ابو حنيفة ومن خالف يطالب بالبيان مع انه لا تأكيد في النص كما توهم لان الصعيد وهو الارض مطلقا او التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا
ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيده بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التأكيد والتقييد واما توصيف
الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت **قال المصنف** رفع الله
درجته **كون** ذهب الامامية الى ان مباشرة الحايض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالفا في ذلك الكتاب
ثم حيث قال فأتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان مجامعة الحايض حرام ويكفر مستحله فيه الا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع
للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يواكلوها فسأل
اصحاب النبي ص فانزل الله ويسألونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي ص اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما وجوب
الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عايشة قالت كنت اغتسل
انا ورسول الله ص من اناء واحد كلانا جنب وكان يأمرني فاتزر فيباشرني وانا حايض الحديث فالامر بالاتزار وهو شد الازار واحكامه يفيد حرمة
المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع بما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ
حرام ويحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد يتقي شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما ذكر
انهما خالفا النص فالجواب ان النص لا يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض لو كان المراد بالمحيض وقت الحيض واما اذا كان محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله
تعالى في صدر الاية ويسألونك عن المحيض معنى لانهم لم يسألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى **واقول** ما قدمه مرادا في استدلاله
على مذهب امامه باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الاية وقت
الحيض لا محل الحيض وهو الفرج لقوله تعالى في صدر الاية فمردود بان تفسير المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب اولا
عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسألوا
عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض مدخول بان المصنف لم يقل انهم سألوا ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون
السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرح جواب المحيض المقرون بقوله تعالى يسألونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض وبهذا المعنى يرتبط الجواب
بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا السؤال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيض
وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الاية ح موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عمن جاء عنه
في ذلك شيء من الصحابة كما روينا من طريق ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال سألت عايشة ما يحل لي من امرأتي وهي حايض
قالت كل شيء الا الفرج وعن ابن عباس وعن علي بن ابي طالب فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين
ومسروق والحسن وعطا وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن الصحيح من قول الشافعي وهو قولنا وقول داود وغيره من اصحاب الحديث
انتهى ولا يبعد ان استحى هذا الناصب الفاسد المقلد المتعصب الكذوب المصحح للباطل عن ذلك كما استحى ابن سريج من مجتهدي مذهب امامه الشافعي مع
شهادة [illegible] لكان خيرا له وفقه قال مؤلف فتاوى الخاوي من الحنفية انه حكي لنا ان ابا العباس بن سريج كان يتكلف لكل مسألة من

سائر الشافعي حجة وان تعددت نحو ما كان يتفوه به مسئلة ظاهر الفساد بعين ما بالكتاب ينبغي لاعضاء متى الذي لاجل مذاهبكم وكيف حتى
هذا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كر ذهبت الامامية الى انه يجب للصلوة طهارة البدن الا من الدم عن الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس
فانه يجوز ان يصلي وعليه اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد
خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة
بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يرى لقلته فهو معفو عنه كذا الدم القليل
الذي يعسر الصون عنه كدم الدماميل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنه واما التقدير بالدرهم وغيره فلا
يعتبره الا المذهب عنده نص في مذهب ابي حنيفة اعتبار الدرهم في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن عجب العجاب ان هذا
الرجل ذكر مذهبه وجوز الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف
للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوز عدم تطهير الثوب بوجود النجاسة
سواء كان درهما او اقل منه فالحسن ان يقول هذا الرجل ذلك المستحي فاصنع ما شئت انتهى واقول ما وصف الناصب المرتاب من مقدمات
الكتاب بانه من عجب العجاب فهو انه ربما لم يدر بعد تمرة الغراب مما بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه
حجة فيما بقي كما في الشرح العضدي فيتوجه ان يقول ان المصنف قد اشار في كلامه بان الاية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلثة وشي
الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والاثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة الاية باخراج
غير القدر المذكور من الدم ايضا كان ذلك مخالفا لعموم ما بقي من الاية فالتعجب مما ذكره المصنف قدس سره من عجب العجاب لكن ذلك شان من لا
يهتدي الى الصواب بالجملة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع جل النجاسات الممكن ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المصنف عنه
وفي رواية عن ابي يوسف اذا كان دون ربع الثوب نجسا جازت الصلوة فيه وهذا مناقض لمقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز
الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها وردعا وبالغ في التهديد بحيث اعتبر العدد في غسل انائها
وغلظ بضم التراب الى الماء الطهور وقطع الخلوع عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلد حيوان
حرم الشارع اقتناءه فلينصف ولينا ان الناصب من يتكلف اصلاح هذه المفاسد فقد فقد الحيا او غيره قال المصنف رفع الله درجته كح ذهبت
الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك الاثار المشهورة
من نجاسته وامر النبي بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي طهارة المني من الادمي لانه مبدأ
وجود الانبياء فكيف يكون مادة وجودهم نجس ثم ما ورد من السنة المشهورة وهي ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم من عائشة انها
قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ذكر في اثبات نجاسة المني ان رسول الله
اوجب غسل جميع البدن بخروجه واي دليل في هذا على ان المني نجس لان ايجاب الغسل هل للنجاسة او لخروجه من البدن وهذا كلام لا يشتبه على رعاع
الرساتيق واشتبه عليه انتهى واقول رواية عائشة مختلقة بها فاسدة وقد ابطلها المصنف فيما ذكره الفقهاء بانه توهم ما البتيء منيا انتهى
البدن وقوع جرم المني على ثوب النبي على وجه يقبل الفرك انما يتصور اذا احتلم وعلى انه محفوظ لك في شان النبي سيما الاستمرار كما يشعر به قوله
كنت افرك المني مع استصحابه صلوات الله عليه للتستر من الازواج ومع عدم رواية اتيانه بالعزل بمعزل عن قبول العقل ثم ما ذكره من ان المني اصل
وجود الادمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا فهو نوع بما سنح لي عند النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعد للملوا يمين المني في بعض
اشغال كانتقال الادمي الى القمل والبرغوث وانقلاب كانقلاب الخمر خلا واستحالة كاستحالة الكلب ملحا لكن عرض احد الامور الثلثة ظاهر في مرتبة
خلو الحيوان من حال كونه منيا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فعلى تقدير تحول المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد والا لزم
ان لا يكون بعض ابا احد من الانبياء عليهم السلام قد شرب الخمر واكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير لظهور ان الماكولات والمشروبات اصل وجود
الادمي مع انكم لا توجبون ذلك بل تجوزون عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس واكل مثال الدم مما تكون مادة المني وايضا ما ذكره
معارض بان من الادميين الفراعنة من الكفرة والفجرة الارجاس المردة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان ورود الغسل فيه للتنزه لا لنجاسته فمردود
بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلال المصنف للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر
للوجوب كما ذكره المصنف على نجاسة المني بايجاب غسل جميع البدن فدخول ما يناسب الا بالنسبة من الادمي وهو نجاسة البول والغائط الموجبين لغسل بعض
البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه والنياس الحدم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع نجاستها عند ...
يكون هذا الزاما على الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين في حزبه ... هذا القياس ... الامامية
من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس الوتد والمنارة قال المصنف رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى انه اذا صلى وعليه ثوب
طرفه نجس والاخر طاهر وصلى به على الطاهر تصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان الثاني على موضع ... بحركة المصلي لم تصح صلوته ...

فان العقل يقضي العقل والنقل اما النقل فلانه مامور بان يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلانه لا تعلق للصلوة بذلك المكان الذي تحل فيه النجاسة واي فرق في العقل بين ان يتحرك بحركته او لا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف الاخر نجس موضوع على الارض فان صلوته اذا صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي يبطل بكل حال وكذا اذا شد كلبا وطرف الحبل معه صحت صلوته وكذا لو شد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقالت الشافعية في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان على طرفه بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقالوا ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه اراء لا عليها من عقل ولا نقل انتهى **قال الناصب** خفضه الله قول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بدن المصلي ومحموله وما يلاقيهما طاهرا فلو تناول نجسا او اصاب ثوبه او بدنه او مصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد الكمين او اليدين او اصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة وغيرها فاصابت نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف حبل او ثوب او شده في يده او رجله او وسطه والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغيرا او كبيرا حي او ميت بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعقد في الكل لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرفه الاخر نجس تحرك احدهما بتحرك الاخر او لا هكذا ذكر في الوقاية وقال شارحه فقال هذا احتراز عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الاخر اذا لم يتحرك احد الطرفين بتحريك الاخر هذا مذهب ابي حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ما ذكر من مذهبه فهو باطل لان البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا لزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليه انه نجس مثلا اذا اصاب جزء من العمامة نجسا هل يجوز ان يطلق عليها انها نجسة او لا ولا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فهذا باطل عقلا ونقلا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بان صدق الاشتمال بل الحمل في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان بين الطرف المحمول على المصلي والطرف الاخر من العمامة او البساط خمسون ذراعا او اكثر ودعوى جواز النص على الارادة المذكورة دعوى كاذبة بما قال المصنف يرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع شرح اللامية والروضة النووية ونحوها ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيما بينهم فيها كما ترى كذب وعجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله في نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مما لا طائل تحته وما زعمه من انه يعلم ذلك ان المصنف لم ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل وشان المصنف في التحقيق وتتبع المذاهب اجل من ان ينقل شيئا منها الا على ما هو عليه وانما يحكم بذلك اعوجاج طبع الناصب فان المصنف قدس سره انما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهبه فيها كما ذكره المصنف من انه ان تحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك مذهب الفاضل الاسفرايني في حاشية شرح الوقاية وغيره في غيره وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون المذكور في اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح من القول المحترز عنه هو قول ابي حنيفة فذلك لعجزهم عن نصرته ولو سلم فيكفي كونه مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة التشنيع على الباقين واما ما نقله المصنف قدس سره من مذهب الشافعي فيظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وغيره فالقضية منعكسة في الايرادات منكشفة واما ثالثا فلان ما ذكره في ابطال مذهب المصنف في البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان اه مدخول بانه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلاة المصلي على الارض الذي يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق في الاصل والنقض هو ان البساط على الاطلاق نجس لا ان مكان المصلي منها نجس والذي يعتبر في صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلي منها لا ما اتصل به من الاقاليم السبعة وتمام البساط الذي يكون اوسع من حصير ابي حنيفة وبهذا ظهر ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف** رفع الله درجته **الفصل الثاني في الصلوة وفيه مسائل الاولى** ذهبت الامامية الى ان الاغماء اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمي عليه خمس صلوات قضاها وان اغمي ست لم يجب وقد خالفا في ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول فما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال عقله بسبب محرم كالسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر ومزيل والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه رفع القلم عن ثلث وذكر فيها المجنون حتى يفيق وهذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد لا هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اي ان استوعب وقت ست صلوات يسقط والمراد بالساعة الزمان شادة المجنون ودليل ابي حنيفة انه في اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون فلا تقضي السنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة عسر تقديرة فالواجب تقديره ولا شيء اضبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة

صلوة فضلوا ما ذكرنا الابراد على مذهب ابي حنيفة ما ذكرناه انتهى **وأقول** لا يخفى ان ما تكلفه الناصب من الدليل لابي حنيفة فيه من بقاع علة
بلا دليل مع ذلك ان التفصيل الذي اخذه في دليله اشنع من اصل الدعوى فان الجنون يوم قد يكون يوما للعقل كما في الجنون لا يسد عن الجنون
او ممرور واعمّا قلنا ان الناصب قد تكلف تلك الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت
الفوائت فيحرج في الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج والكثرة ان تزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما في
هذا الاستحسان ايضا من استقباح العقل له واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان الزائد على الفوائت الصلوة
غير مقدرة فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا المتنفل من انتظار الامام
والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير الظهر في الجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى في قوله سارعوا الى مغفرة من
ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي صلى الله عليه وآله الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فقد يفوته
الفريضة او الحاضرة من تطرق الحوادث الا انه مامور به في اول الوقت جاعلا الاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج
عن العهدة متيقنا بخلاف التاخير انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات بالاشتغال
باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرها بلا تطويل ويتكلف تحمله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير والسنة المشهورة في
ما روى مسلم والترمذي في صحيحيهما عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله قال له يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت
لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وآله اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الآخر عفو الله وروى الترمذي عن عايشة انها قالت ما صلى رسول الله
صلوة لوقتها الآخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلايل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد بالظهر لا الجمعة
في شدة الحر لمن يصلي بالجماعة في مسجد ياتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول والدليل للابراد السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والترمذي في اسفار الفجر وقد اخذ عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد
اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهما لا يعملان في الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابي حنيفة
انه يستحب التاخير لظهر الصيف لحديث الابراد وللعصر ما لم يتغير الشمس وللعشاء الى ثلث الليل للحديث وللوتر الى آخره للحديث ايضا وذلك
لمن يثق بالانتباه فحسب ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير
مطلقا بل تاخير كل وقت الدليل فكيف يحكم فيه بانه خالف النص وهو الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة واما العمل
بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فمنقول لتقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا
ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى **واقول** قد مر منا امثال تلك الاحاديث التي استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من منفردات
القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المطلوب على ان حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله
ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليتاتى له اجراء الحديث في تاخير العصر ايضا ولم يعلم ان مثل هذا
التمويه والتزوير مما لا يروج على الناقد البصير على ان هذا الحديث لا يرد لو سلم صحته يدل على تخصيص الآية بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر وجميع ما ينفي
الحكم بالتاخير فيها بلا دليل وح يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت للدليل لما عرفت
من ان الدليل غير جار في الكل واما ما يشعر به كلامه من ان الامر في قوله تعالى وسارعوا للاستحباب فمدخول لان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول واما
ما ذكره المصنف من ان الانسان في معرض الحدثان فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام ومن ضل
عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
الثالثة ذهبت الامامية الى انه اذا تنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة سيرها وقال الشافعي ان لم يستقبل القبلة ولا جهة سيرها بطلت صلوته
وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق عليه السلام انها في النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير مقصود
في الاستقبال المشروط به غير ملحوظ بما كان غيرها ولعله يكون مسامتا لجهة السير مستدبرا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا في شدة الخوف والنافلة في سفر مباح ما اشترط استقبال القبلة في سائر الصلوات لقوله تعالى [illegible]
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره [illegible] في الصلوة مطلقا [illegible] السنة [illegible]
الاصول [illegible] ما روى البخاري ومسلم [illegible] النبي [illegible]
الا الفرايض يوتر على راحلته وروى مسلم عن [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله كان [illegible] يصلي [illegible] مستقبل [illegible]
[illegible] وروى الترمذي [illegible] رسول الله [illegible]
[illegible]

فالكتاب فيما ذكره الشافعي خالف القرآن في الجملة هذا مع ان الناسخ والمنسوخ والآية نزلت قبل تحويل القبلة الى الكعبة ولو كانت الآية محكمة لزم
عدم وجوب توجه القبلة واما ما ذكره من انه خالف المعقول لان جهة السير غير مقصودة فقد ذكرنا ان السنة المشهورة وردت في جهة السير ان المصلي مأمور
بهذا التوجه بحكم ابن عمر وامثاله انتهى واقول اولا ان الاحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحتها لا دلالة فيها على الزيادة التي اثبتها الحديثان الاولان هي الصلوة
حيث توجهت به الراحلة لا جهة السير فلا استلزام بين جهة السير وبين الجهة التي توجه اليها الراكب اذ ربما يعدل الراحلة عن جهة السير لطلب الراكب لضرورة فعلم
ان الجواز لا ينحصر في تلك الجهة واما الحديث الثالث فلا دلالة فيه على انه صلى الى جهة السير لجواز ان يكون الراحلة سائرة نحو الشمال والمشرق والمغرب
مثلا وهو قد انحرف عنه متوجها الى الذي كان جهة السير جهة المشرق بل هذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه الفرض عند عدم
الضرورة بالاجماع فبقي حال الضرورة داخلا في قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وغير ذلك من الآيات التي سيذكرها المصنف في المسئلة الآتية وثانيا
ان تضعيفه عمن جهل انه علم الشافعي في المسئلة منعكس لان المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في كتاب الاتقان وغيره لم يعدوا هذه الآية في ناسخ ولا منسوخ مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه بعد ما روي عن الصادق عليه السلام من انها نزلت
في النوافل خاصة وقد روي هذا في تفاسير اهل السنة عن ابن عمر رض قال الفاضل النيشابوري في تفسيره عن ابن عمر انها نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت
به راحلته وكان صلى الله عليه وآله اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الآية فاينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي
فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر ان الآية محكمة غير منسوخة على رغم انف الناصب الكذوب الخائن واتضح ان تخصيص ثمة بجهة السير غير مستند الى
عقل ولا نقل كما ذكره المصنف بل هو مستند الى استحسان قبيح فانه والقياس من ماله في الفقاهة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الرابعة ذهبت
الامامية الى انه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وخالفوا بذلك العقل حيث دل
على ان التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فانه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح فريضة مؤداة ومقضية ومنذورة وصلوة جنازة على الدابة السائرة ولا من الماشي الا
لعذر الضرورة ولو خاف على نفسه لو نزل او انقطاع عن الرفقة فله اداء الفريضة راكبا وماشيا ووجب الاعادة اما عدم الصلوة المفروضة
على الدابة لان الاصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات وهذا ظاهر في الصلوة على الدابة السائرة وان نقل
الاصل فيكفي فيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الاصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكر من
مخالفة النص فمن جملة بمعنى القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا تخلو عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة
يبطل استدلاله بظواهر الآيات واما ما ذكر من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله الفريضة على الراحلة يوم المطر فطالبه بتصحيح الرواية فكانه مكتوب في كتب خرافته
وان صح وان لم الحديث الصحيح في ان الاعادة بعد روايته انتهى واقول يتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل عدم صحة الصلوة المفروضة على الراحلة
خطاء ظاهر بل الاصل عدم التكليف بما فيه مشقة زائدة سيما مع قوله صلى الله عليه وآله بعثت بالملة السهلة السمحة واما ما ذكره من انه لو حمل الحرج
في الآية على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات الخ فمردود بان الزائد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة بما يهتدي اليه العقول
السليمة ولهذا لم يعتبر الله ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعلم الاستدلال بها ونحوها في مظانه سائر علماء الامة حتى هذا الناصب الجاهل
المعاند حيث قال فيما سيأتي من مسئلة وجوب التكبير بالعربية انه اذا لم يطاوعه اللسان تعين الترجمة دفعا للحرج فاعتراضه في ذلك بما يرجع الى الله تعالى ثم الى
نبيه ثم اليه والى اصحابه المستدلين بامثال هذه الآيات في مواضع لا تحصى فما هو جوابه فهو جوابنا واما ما ذكره من ان ما قاله المصنف من صلوة رسول الله
الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالب بتصحيحها وانه كان مكتوب في كتب خرافته فجوابه بان كتب خرافات المصنف هو كتب اهل السنة المملوة بموضوعات الروايات
فان المصنف قدس سره ياخذ منها ويعاملهم بها مع هؤلاء الحمقى الذين خلطوا الواهي والآجاج ولا يبعد ان يورث التصرف فيها ولو بمجرد النظر اليها حماقة
في ذلك الوقت لكن المصنف اضطر الى ذلك مماشاة مع الخصم الاحمق فانه لا يقبل الا ما يخرج من تلك الكتب والحاصل ان ما ذكره المصنف واستبعده الناصب
مذكور وفتوى ورواية في كتاب الينابيع شرح الانصار على الشافعي حيث قال مؤلف هذا الكتاب وجاز للرواة ان تأذى بالمطر والوحل وقال الشارح
اي جاز عند احمد فعل المكتوبة على الدابة السائرة ان تأذى المصلي ان نزل عن الدابة بالمطر والوحل قال في الكافي لابن قدامة الحنبلي لان
انس بن مالك رض صلى المكتوبة في يوم مطير على دابته وروى يعلى بن امية عن النبي صلى الله عليه وآله انه انتهى الى مضيق ومعه اصحابه والسماء فوقهم والبلة من
اسفل منهم فصلى هو واصحابه على ظهور دوابهم يومؤن يجعلون السجود اخفض من الركوع ورواه الاثرم والترمذي فان كان البلل يسيرا لا
يؤذي فيلزمه السجود انتهى قال المصنف رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى انه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد
بكل اسم من اسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كبر كذلك وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي وخالف قوله المشهور تحريمها التكبير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبير في التحريم من اركان الصلوة ويتعين
على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وصيغته عنده الله اكبر ولو قال الله الاكبر او الجليل الاكبر او الله عز وجل اكبر لم يقدح والدليل عليه ما روي

مسلم والنسائي في صحيحيهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ثم مذهب ابي حنيفة
ان فرض الصلوة التحريمة وهي قول الله اكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليلنا على ان التحريمة
ينعقد بغير لفظة التكبير بما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس هو مخصوصا بلفظ الله اكبر
بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي صلى الله عليه وسلم اختيار الفرد الاكمل وهو الاولى في المندوب لا ينافي الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون
مخالفا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم انتهى **واقول** غرض الناصب من مخالفتهم فعل النبي صلى الله عليه وسلم مخالفتهم ما فعله في الصلوة الثابت في قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وايضا هذا
ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ومواظبته دليل الوجوب قال شارح الينابيع لو صلى بما في السنن الصحاح الخالي عن التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى
فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر والجليل الاكبر فهو في مرتبة فتوى ابي حنيفة في الفساد لما فيه من العدول عن النصوص بلا دليل
وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوزه الشافعي اذ المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبير والمراد في لفظ التكبير انما ينصرف
الى قولنا الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قول بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثله ثم اما ما استدل به بعضهم
على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغير معناه وانما افادت التعريف فقبله التغيير واصل لفظه عن التنكير الى التعريف ولان في التنكير ابهاما و
تقديرا كقولنا من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك فتدبر واما استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في
كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعته جليلة فاسدة اذ ليس في هذه الاية بيان عمل الصلوة وصفته في الصلوة الثابتة في حديث تحريمها التكبير
وما رواه البخاري في حديث طويل في اخره قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلوة فكبر الى على الصلوة الذي هو تحريمها به فلا يعترض بالاية عليه بل في الاية
دليل ان ذلك الذكر لاسم الله تعالى في غير الصلوة لانه تعالى قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فصح انه قبل الصلوة مثل
قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لاسمه تعالى هو القصد اليه تعالى بالنية في ادائها له عز وجل وبوجه اخر نقول ان قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى اخبار
عن ذكر الله تعالى وهو غير مبين له فيقتصر عليه بل يقال قوله تحريمها التكبير يدل على ان التكبير ليس جزء من الصلوة لانه اضاف التكبير الى الصلوة
والشيء لا يضاف الى نفسه فلا ينافي في قبلية الذكر عن الصلوة في قوله تعالى ذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبير الاحرام لان الاضافة انما يقتضي
مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم اختيار
الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد ان غيرهما اختاره فرد عقلي اختالي فلا يجدي نفعا وان اراد انه فرد شرعي فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من
مواظبته صلى الله عليه وسلم بالصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرو
عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها لفظ بعينه في جميع خطبه لا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح في الصلوة بخلافه ثم **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكر ان التكبير يتعين على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه ويتعين ترجمته على من لم يتمكن وعجز اللسان
لان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون [illegible]
وعدم مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة دفعا للحرج وفي مذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على تعظيمه الله
وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب
الشافعي من انه اذا تعذر على المكلف تعلم العربية ولم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكره في المسألة السابقة من
ان الحرج لا ضابط له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا يخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لاصلاح مذهب ابي
حنيفة من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسألة المتصلة بها سابقا انه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل
النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من افعاله وهو ظاهر البطلان وفقه المقام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر في الدين بامر ونص فيها بلفظ ما لم يجز تعديه في ذلك الى غيره سواء
كان في معناه او لم يكن ما دام قادرا على ذلك اللفظ الا بنص اخر يبين ان له ذلك لانه تعالى قد حد ذلك حدا فلا يحل تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم
نفسه فقد روى ابن حزم في كتاب البيع من المحلى انه قد علم النبي صلى الله عليه وسلم البراء بن عازب دعاء يقول فيه امنت بكتابك الذي انزلت وبنبيك الذي ارسلت فلم
فذهب البراء يستذكره فقال وبرسولك الذي ارسلت فقال له عليه السلام وبنبيك الذي ارسلت فلم يجز له عليه السلام ان يبدل لفظة النبي برسول الله ولو
جاز غير هذا لجاز الاذان بان يقول العزة لله والجلال لله [illegible] ان لا رحمن الا الله اشهد ان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب [illegible]
من الرحمن هلموا نحو الذي هلموا نحو البقاء العز الجليل الجليل [illegible] الرحيم [illegible] عبد الله بن عبد [illegible]
[illegible] ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به في ايجاب التشهد [illegible]
والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق [illegible] ما يخالفه [illegible]
في الاذان والاقامة وايجاز تنكيسهما وقراءة القرآن في الصلوة بالاعجمية وهو فضيح بالمرأ [illegible] الصلوة [illegible]
بالاسلام ثم القعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير في الجلوس [illegible]

ويغلطون فيها ويبدلون ألفاظ القرآن بغيرها بما هو في معناها ويقدم ألفاظه ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرؤه في الصلوة
كذلك فيبدل الشرائع ونحن نبرأ إلى الله تعالى من كل ذلك من أن نتعدى شيئا مما حده لنا رسوله صلعم ونحمد الله على الاقتداء بما جاء من النبي صلعم
هذا أكثر إثم من العجب أنهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون إذا قال الشاهد أخبرك وأعلمك بأني أعلم هذا عند [illegible]
أنها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول أشهد فهذا ما فان الفكر فيهم طويل قال المص رفع الله درجته السابعة ذهبت الإمامية إلى استحباب
التعوذ قبل القراءة في الركعة الأولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك نص قوله تعالى فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم وفعل رسول الله صلعم فإنه كان يقول قبل القراءة أعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول التعوذ
في صدر القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة وأما داخل الصلوة فإن صح أنه لا يستحب التعوذ عنده فلأنه
لم يصح عنده تعوذ النبي صلعم فلم يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها وأما الاستدلال بالنص فإنه أمر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل
لم يقل به أحد فما له حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي صلعم فإنه لم يثبت عنده انتهى
وأقول إن المص لم يقل إن الأمر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل إنه يتعين حمله هيهنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وفي تحقيق الأصوليين
في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من استشم رائحة من الأصول وإنكار ثبوت فعل الرسول صلعم فإنه مع تكراره
مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الأمة مكابرة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الإمامية إلى وجوب قراءة فاتحة الكتاب
في الصلوة وقال أبو حنيفة يجزي آية واحدة أو بعض آية من غيرها وقد خالف بذلك قوله صلعم المتواتر عند الجميع لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب وقال
لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة الكتاب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن قراءة فاتحة الكتاب ركن من أركان الصلوة و
الفرض أن يقرأها في كل ركعة إلا في ركعة المسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب أو بالعجمية عامدا بطلت صلوته وإن لم يحسن الفاتحة
وعند أبي حنيفة أن فرض القراءة آية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب قراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة فقد اتفقوا في أن ترك
الفاتحة موجب للإثم ولما لم يكن خبر الآحاد عنده من الدلائل القطعية وقوله صلعم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الآحاد فلا يكون
قطعيا حكم بعدم الفرضية ولا مخالفة للنص انتهى وأقول لا يخفى اختلال كلامه واختلال نظامه أما أولا فلأن الظاهر أن القول بوجوب
قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى أبي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتأخرين من أصحابه الفارين عن
تشنيع الطوائف عليهم في ذلك كما قال أيضا فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي أنه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة
فتكذيب الناصب للمص هيهنا تكذيب لإمامه الرازي والجواب الجواب وأما ثانيا فلأن المص قدس سره قد نسب أبا حنيفة إلى مخالفة الحديثين المذكورين
وادعى تواترهما عند الجميع وتواترهما بل هذا الناصب أغمض في مقام الرد عن الحديث الأول حيث لم يتعرض لمنع تواتره ولو معنى واقتصر على أن الحديث
الثاني أنه من أخبار الآحاد وأما ثالثا فلأنا لو سلمنا أن الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة أم القرآن فالذي اقتضى حكمه
بإجزاء آية واحدة من أم القرآن أو بعض آية من غيرها ولم لا يجوز بعض آية منها أيضا فإن قيل إنه استدل أبو حنيفة على ذلك بقوله تعالى فاقرؤوا ما
تيسر من القرآن لكون الناصب جهله قلنا هذا مع أنه لا يدفع إجزاء بعض آية من أم القرآن يحتمل أنه أراد الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل أنها نزلت
قبل الفاتحة لأنها مكية وقال شارح الينابيع جوابا عن ذلك أن قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة أنها وردت في قيام الليل لأنه في أول القراءة
نزول الإسلام وجب قيام الليل إما نصفه وأقل منه وأكثر منه بقوله قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه فإن النبي صلعم
والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في آخر السورة فاقرؤوا ما تيسر من القرآن أي صلوا إلا الفجر والإرادة للكل ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد به نافلة لك
أو نسخ بالصلوة ليلة الإسراء وقد علم من ذلك أنه جواب آخر وهو أن اقرؤوا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو أم القرآن وأن
من عمل بالحديث قد أخذ بالآية أيضا لأن أم القرآن مما تيسر من القرآن ومن عمل بجميع حتى الآية فقد خالف الحديث وأجاز صلوة أبطلها رسول الله
وهذا لا يجوز لا سيما تقسيم أبي حنيفة بين إجازة قراءة آية طويلة أو ثلث آيات قصار وهذا قول ما حفظ عن أحد قبله ولا على صحته دليل
وهو خلاف للقرآن ولجميع الآثار انتهى كلامه قال فخر الدين الرازي في رسالته المذكورة سابقا أيضا يجوز أن يقول إن كلمة ما في قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر منه
إشارة إلى المعهود السابق كقول القائل رأيت ما رأيت أي ذلك الذي رأيت فكذا هيهنا أي فاقرؤوا ذلك الذي تيسر من القرآن والذي تيسر من القرآن
للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فإنك لا ترى في الدنيا مسلما إلا ويحفظ سورة الفاتحة أما سائر السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها
فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب أو فسد فإن أحدا من خاقان سمرقند كان له وزير مجوسي في قلبه إلا أنه كان يظهر الإسلام
على سبيل النفاق فاتفق أن قال الملك يوما يجب علينا أن ننتقل في تقرير مذهب أبي حنيفة وهو أن نأمر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية
وكان غرضه أن ينقل الناس من دين محمد صلعم إلى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله باللسان الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت
فيهم الشمس الحلواني من أصحاب أبي حنيفة فأنكروا ذلك أشد إنكار وأفتى بحل دم ذلك الوزير فثبت أن مذهبهم في هذه المسئلة مذهب مهجور ومتروك
وفقه [illegible] أبو زيد الدبوسي قول أبي حنيفة في هذه المسئلة ولم يقل به أحد من أصحابه انتهى وأقول لا يخفى على الفطن العارف بدقائق الكلام

ان الرازي

ان الرازي قد اشار اشارة دقيقة بل جلية في نقله هذه الحكاية الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا لهدم الصلوة بنقل الناس من دين محمد ص
الى دين المجوس كما نذكر في اوائل الفصل الاول من القسم الثالث من رسالتنا المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد مرزبان بعض ملوك الفرس
ولا ريب ان ملوك الفرس كانوا مجوسا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فتامل فيه ايها العارض
قال المصنف رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من كل سورة وخالف فيه ذلك ابو حنيفة ومالك حتى نفيا
كونها قراءتها في الصلوة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل بالتواتر انها اية وانه عد رسول الله ص قوله نستعين خمس ايات انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البسملة اية من كل سورة وهي اية في صدر كل سورة والغرض ان كل بسملة فهي جزء من القرآن على
تكررها للاحاديث الدالة على ذلك وعند ابي حنيفة ومالك انها مكتوبة للتيمن في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر وصدقه ودعوى التواتر
في هذا الحديث باطل انتهى **واقول** فيما ذكره غفلة عليه لظهور ان المصنف لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العد وانما ادعى تواتر كون البسملة اية
من كل سورة فان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على
تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد **قال** المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان التامين يبطل الصلوة وخالف فيه ذلك الفقهاء الاربعة
وخالفوا بذلك قول النبي ص ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين وقول امين من كلامهم انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يؤمن الامام والماموم والمنفرد في السرية والجهرية عقيب الفاتحة فان فصل او مد بلا تشديد
شدد عامدا بطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته المعية عقب تامينه حتى اشتغل بغيره لم يعد ولو قال امين
رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه ابو حنيفة في استحباب التامين بعد ولا الضالين الا انه قال يقول المصلي سرا كالماموم
والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله ص اذا امن الامام فامنوا
فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا يدل على استحبابه واما ما ذكره انه يبطل الصلوة لانه من كلام الادميين فنقول
ما تريد من كلام الادميين ان تريد انه مخاطبة للادمي فهذا باطل لانه من مخاطبات الله تعالى والتضرع وطلب الاجابة من الله تعالى وان اريد انه ليس
من القرآن فكثير من الاذكار والتسبيحات ورد في الصلوة وليس من القرآن وان اريد انه كلام مخترع للادمي ولم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة
من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين وانه تعالى امر به وذكر ثوابه وفضائله وانه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات
الصلوة كما زعم انتهى **واقول** قد اجاب المصنف قدس سره في كتاب المنتهى عن الاستدلال بحديث ابي هريرة بمنع صحة السند مستندا بما
من ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب قصة شهيرة فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار
الزمه بها بعد ولايته البحرين واذا كانت هذه حاله كيف يركن عليه ويوثق بروايته ونقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى **واقول**
تفصيل الواقعة ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره في غيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة برواية ابي هريرة ابو المعالي الجويني الشافعي الملقب بامام
الحرمين في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي فليطالع فيها واما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاثي فمردود بان المراد من كلام
الادميين ما ليس بقرآن [illegible] ولا تسبيح ولا ذكر لقوله ص ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن
وليس امين شيئا منها اما عدم كونه قرآنا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء لا الدعاء واستجابة كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره
في غيره والفرق بين الاسم والمسمى ظاهر ولا يستلزم الاذن في المسمى الاذن فيما غايره وايضا التامين يستدعي سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد اليه
تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان النطق بها تامينا لما جاز الا لمن قصد الدعاء وكذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا
فللمنع مطلقا واما عندهم فللاستحباب مطلقا وايضا ذهب بعض الجهال الى انه اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه **قال**
المصنف رفع الله درجته الحادية عشر ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين [illegible] انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق
ان مذهب الشافعي وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي وابو داود [illegible]
كان يقرأ في الظهر [illegible] الكتاب [illegible] وفي الركعتين الاخريين بام الكتاب [illegible] الحديث [illegible]
[illegible] في بعض الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها [illegible]
الركعات [illegible] وجوب قراءتها في كل [illegible] الشافعي [illegible]
الشافعي [illegible]
النبي [illegible] ان النبي كان يقرأ في الاخريين [illegible]
وان سبح وسكت [illegible] قراءة [illegible] من المندوبات [illegible] انتهى **واقول** [illegible]
الشافعي شيء فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ارتكب ذلك في اكثر المسائل واما ما ذكره من [illegible] قراءة الفاتحة الا [illegible]
بل [illegible] ذلك [illegible] اهل البيت عليهم السلام لكن لم يخف [illegible] مخالفة فعل النبي [illegible]

[illegible marginal notes]

دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين انما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه في تلك الروايات مما لا يصير حجة على ابي حنيفة واضرابهم بحسب اعتقادهم وان فرض انه لا دلالة للرواية التي نقلناها على وجوب قراءة تمام الكتاب في الاخيرتين ايضا ونقل عن بعضهم ذلك منها انما فهم من قوله فيهما الا في الآية احيانا وانت خبير بانه لا يدل على قراءة تمام القرآن في جميع الاحيان فلا يدل على تعين قراءة ام القرآن على الاطلاق واما ما توهمه الناصب مما نقضه الشيخ من ان ذلك يلزم مخالفة فعل النبي في تجويز التسبيح فمدفوع بما مر من ان احاديث اهل البيت عليهم السلام احاديث جدهم فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعل النبي كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة او التسبيح اما ما ذكره من ان ابا حنيفة يرى في الاخيرتين بالفاتحة فقط فان اراد انه يوجبه القراءة في الاخيرتين فهو كذب كما يدل عليه تتمة كلام الناصب وان اراد انه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي ما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه التمويهات لكان خيرا له وكل عيب لما خلق له قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بالفارسية من اي موضع شاء من القرآن بالعربية وغيرها باي لغة شاء وهو مخالف لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ولسان عربي مبين فالقارئ بغيرها لا يكون قارئا بالقرآن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربي ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز الذي لا يحسن العربية موافقة لسان عجمي فانه لا يتنازع في ان القارئ بالترجمة لا يقرء القرآن ولكن يقرأ ما يدل على معنى القرآن وهو اقرب من سائر الاذكار فلا استبعاد عليه بما ذكره انتهى واقول تشنيع المصنف قدس سره على ابي حنيفة انما هو لاطلاقه جواز الترجمة مع حالة العجز فان جواز الترجمة عنده عن العربية موضع وفاق فهذا الناصب لما ضاق الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة لينافي له الاصلاح وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في الينابيع شرح ان الركن عند ابي حنيفة القراءة او ترجمتها سواء احسن العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية عنده مطلقا لا عند صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرأ ام القرآن او شيئا من القرآن في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرآنا عربيا غير ذي عوج وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا واحالة رتبة القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه قال ابو حنيفة يجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله عز وجل وانه لفي زبر الاولين قال ابو محمد لا حجة له في هذا لان القرآن المنزل علينا على لسان نبينا لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره لما كان آية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته بقول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولم يحل له ان يقرأ ام القرآن ولا شيئا من القرآن مترجما على انه الذي افترض عليه ان يقرأ لانه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الطمأنينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل اقل ما يقع عليه اسم الانحناء ولا يجب الطمأنينة وقد خالف في ذلك فعل النبي فانه ركع واطمأن كما قلناه وقال صلوا كما رأيتموني اصلي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال راحتاه ركبتيه ويشترط ان يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو للجلسة والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله انه قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود ثم ان حقيقة الركوع لا يتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا الا الانحناء ومطلق مذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع خاشعا ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس رأسه فجعل الاطمينان وايصال اليدين الى الركبتين من السنن لا من الاركان فلا مخالفة لفعل النبي لان صلوته التي امر الامة بمتابعتها كانت مشتملة على الفرائض والمندوبات انتهى واقول يتوجه عليه ان فعل النبي اذا لم يعلم جهته كان عند ابي حنيفة على الاباحة كما صرح به ائمة اصوله فجواب الحكم بالسنة والاستحباب تحكم بل يحمل على الوجوب ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال لم ادرك النبي الا ثم ركع حتى تطمئن راكعا اتفقوا عليه روى ابو قتادة ان النبي قال اسوأ الناس سرقة الذي يسرق من صلوته قالوا كيف يسرق من صلوته قال لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل فيها صلبه في الركوع والسجود انتهى وقد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع عن رسول الله انه قال انها لا تتم صلوة لاحدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تعالى فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من القرآن ما اذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر فيركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى يطمئن مفاصله ويسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى ياخذ كل عظم ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد فيمكن جبهته من الارض حتى يطمئن مفاصله ويسترخي ثم يكبر فيرفع رأسه ويستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك قال ابن حزم الصحيح المذكور وهو من القرآن وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير ام القرآن وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه وسجوده وبلا طمأنينة ومن العظائم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا او صلوا كذا وكذا فيقول قائل بعد ان بلغته هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك مع ان الله اخطأ من لم يبلغه الخبر او بلغه فتأول بغيره قاصدا لخلاف رسول الله وكذلك من

قال المصنف قدس سره في التذكرة يجب ان يقرأ بالعربية ولا يجزي مرادفها سواء احسن قراءة الفاتحة بالعربية ام لا وبه قال الشافعي واحمد وداود لقوله تعالى قرآنا عربيا ولان النبي صلى الله عليه وآله داوم على ذلك وقال صلوا كما رأيتموني اصلي ولان الترجمة مغايرة له فلو كان مجزيا لم يتحقق الاعجاز وقال ابو حنيفة هو مخير بين القراءة بالفارسية او بالفاظ العربية

الباطل والتقلب [illegible] رسول الله ص امور في الصلوة ولا يتم الابهام فيقول قايل [illegible] في بعض هذه الامور وهو قد بيّنا
غير [illegible] لما ذكره من [illegible] الى من [illegible] مشتملة على [illegible] فقوله جوابا ان [illegible]
ما بيّناه في الصلوة البياني التي كانت مقصورة على بيان الواجبات [illegible] المشتملة على الواجبات والسنن [illegible] الاصل في كل ما اتى
من افعال الصلوة الواجبة ان يكون محكوما عليه بالوجوب الى ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابو حنيفة باستحباب الطمأنينة في
مخالف للاصل بلا دليل انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال ابو حنيفة ومالك والثوري
لا يجب فخالفا ما ثبت [illegible] الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وقوله فانه [illegible] لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم
ولما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقول في الركوع سبحان
ربي العظيم ثلثا [illegible] ودليله السنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم
قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه ص كان يقول في
ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث فهذا دليل على انه ص كان يسبح بالتعظيم في الركوع ويذكر العلو في السجود واما عدم
وجوبها في الركوع والسجود [illegible] غيرها [illegible] سجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنها فالعدول عنها يدل على الاستحباب لا ان الواجب يجوز
العدول عنه [illegible] ودليل ورود غيرها في الركوع والسجود ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عايشة انها قالت ان رسول الله ص
يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله ص يقول في سجوده
اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله واوله واخره وعلانيته وسره وليس في شيء منها تسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان
الصلوة هي السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منهما وفعل النبي محمول على الندب كما
ذكرنا انتهى واقول فيه نظر في احتجاج الناصب برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عايشة وابي هريرة المتصفين بالبغي والكذب عند الفريقين
ولا ادري ان ابا حنيفة كيف عمل [illegible] برواية ابي هريرة مع ما سبق النقل عن ابي المعالي الجويني من انه لم يعمل قط برواية ابي هريرة ولو اغمضنا
عن ذلك نقول ليس شيء من الحديثين الذين استدل بهما [illegible] الذكر الواجب [illegible] الذكر المذكور في [illegible]
لجواز ان يكون الذكر المذكور فيهما زائدا على [illegible] في الاحاديث الاخر فلا يدلان على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن السجود
هو السجود والركوع الخ ففيه ان واجب الصلوة لا ينحصر في الركن [illegible] من افعال الصلوة ركنا ليلزم ان لا يكون واجبا [illegible] وهذا ظ
على العوام فضلا عن فقهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبي محمول على الندب فمردود بان الفعل الذي [illegible] النبي محمول
على الوجوب كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح التنابيه في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمأنينة في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه
فعله انتهى واقول لا يخفى ان الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية امره لو ذكره وتعرض له ان يتعرض له
بمثل ما تعرض لغيره قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته
وان شاء وضع انفه وقد خالف فيه قول النبي ص فانه امر ان يسجد على سبعة [illegible] وركبتيه واطراف اصابعه وجبهته انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم [illegible] مذهب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او
[illegible] جبهته جاز فان لم يستقر لا وكذا لو سجد على [illegible] من صلى صلوته لا من [illegible] فعند ابي حنيفة يحصل السجود باستقرار
الراس على اي شيء كان والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب [illegible] انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره من حديث [illegible]
رافع [illegible] وجوب وضع الوجه [illegible] واما ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل [illegible] السائل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا
تنقر نقرا [illegible] قريبا منه نصوص صريحة على وجوب وضع الجبهة على الارض [illegible] الجبهة على [illegible] الانف [illegible]
[illegible] الارض على كور العمامة ونحوه [illegible] وضع الجبهة على الندب [illegible] لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول [illegible]
حديث [illegible] بعد تمام الصلوة [illegible] السجود على كور العمامة [illegible]
كور [illegible] اصبع ثم اصبعان [illegible] واحدة من عمامته [illegible]
[illegible] روى باسناده عن [illegible] بن سيرين انه كره السجود على كور العمامة [illegible] عن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور
عمامته [illegible] عن ابن سيرين [illegible] سالت [illegible] ان اسجد عليها قال [illegible]
[illegible] انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود [illegible]
وقال ابو حنيفة والشافعي [illegible] فعل النبي [illegible]
[illegible] انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين في [illegible]

وذهب النووي الى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله امرت ان اسجد على سبعة اعظم على
الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين والحديث حجة من لا يقول بالوجوب ويحمل الحديث على الندب في الكمال يقول اصل السجود وضع الجبهة
على الارض او ما يقوم مقامه من الانف حتى يستقر الى اسفل الارض والحديث يدل على انه كان مامورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول مامورا
به يكون الامة مامورين به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به وفي صيغته امرت لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول
واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فيعمل بالاصل ويحمل الحديث على الندب في الكمال ولا مخالفة للنص انتهى واقول
حمل الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا ببرهان آخر من الشرع لان صيغة الندب ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ولا يفهم
في اللغة العربية من لفظ افعل لا تفعل ان شئت فليت شعري ما الفرق بين قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي آتاكم وقد قال الشافعيون انه فرض
وبين الامر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا فانه مع كونه امرا في المعنى قال الحنفيون هذا
فرض ولا يقام بكذا قالوا هيهنا هو ندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا يدل
بصريحه على الامر العام او فضيلته وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب او على سبيل التاسي والحمل على كون ذلك من خصائص
النبي خلاف الاصل وخلاف الاجماع ولهذا لم يعد ذلك احد في خصايص النبي مع اهتمام الفضلاء في احصائها وضبطها في كتب الفقه وغيرها واما
ما ذكر من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة وما يقوم مقامها على الارض فقد سبق ما فيه من ان اصله مجرد وضع الجبهة وتعميمه عن وضع ما يقوم
مقامه من موضوعات الناصب واسلافه قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على
كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله وهو لا يتم صلوة احدكم الى ان قال ثم يسجد فيمكن جبهته الى الارض حتى ترجع مفاصله انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض والحديث حمله ابو حنيفة على الكمال الا انه لا
يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى ان الاتمام يدل على نقصان ما دونه ولا دلالة له على الكمال بمعنى الزايد على اصل الفعل
المجزي تدبر قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى وجوب الطمأنينة في السجود والاعتدال منه والطمأنينة فيه وقال ابو حنيفة لا تجب
الطمأنينة في السجود ولا يجب رفع الرأس الا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو حفر تحت جبهته حفيرة وحط
جبهته اليها اجزاه عن السجود الثاني وان لم يرفع رأسه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله لمن علمه الصلوة ثم ارفع رأسك حتى تطمئن جالسا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمأنينة في السجود والاعتدال منه والطمأنينة فيه وبالغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في
الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب في الكمال وعمل بالاصل في الركوع والسجود ولم يلزم مخالفة للنص انتهى واقول قد بان ان هذا
الحمل تحكم وتحامل على الشرع والقول بكمال نقصان وفي الاصل الذي عمل به خطاء فيلزم مخالفة النص بلا اصل ودليل يعتد به كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها
وقد خالف في ذلك فعل النبي وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله اني لاصلي بكم وما اريد الصلوة ولكني اريد ان اريكم
كيف رايت رسول الله يصلي قال وكان مالك اذا رفع رأسه من السجدة الاخيرة في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة
الى عدم استحبابها لانها ليست من هيئات الصلوة والحديث غير ثابت عنده انتهى واقول قد مر ان عدم ثبات عند ابي حنيفة لا يعتبر عند الخصم لان عدم اثبات
ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلا ونقصانا قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى
وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي خلافا للشافعي وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان التشهد الاول والقعود له مفترشا والتورك في الاخير لغير المسبوق والساهي مسنون وهو من الابعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والدليل
عليه ان تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر فليس بواجب ودليل ان تركه يجبر بالسجود ما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم ير التشهد الاول حتما لان النبي
قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة ان رسول الله صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى اذا قضى الصلوة
وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم وهذا دليل كونه سنة واذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكلما يكون
من اذكاره يكون سنة والصلوة على النبي من اذكاره فيكون سنة وما ذكر انهم خالفوا فعل النبي ما جعله بفعل النبي انتهى واقول يتوجه
عليه ما ذكره المصنف في المنتهى وحاصله ان الترك الى بدل لا يدل على عدم الوجوب وانما كان يدل على عدم الوجوب لو سقط لا الى بدل ويجوز ان يكون
البدل سجدتا السهو وكما دل بدلا وجبر الجبرانات في الحج بخلاف السنن ان قيل قد قال الشافعي ان جبر الشيء لا يكون الا بعد ثبات اعتباره اجبنا بما ذكرنا من
جبران الحج فانهم يجمعون على ان الهدي والصيام يكونان جبرانا لما نقص من الحج وما بعد الخروج عنه وما عتق الرقبة والصدقة او صيام شهرين جبر
لنقص في الشهر تعمدا رمضان وهي لا يجوز الا بعد تمامه على ان فيها احاديث واما المص في المنتهى عن الجمهور دالة على الوجوب منها ما روى
عن ابن عباس ان النبي كان امره بالتشهد بين والامر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله التشهد في وسط الصلوة واخرها لما ما ذكره

من تعجيل فعل النبي صلى الله عليه وآله فذلك خاص بما نشأ من جهله ونسيانه لمذهب الامامية فان القوم قائلون قبيل ذلك بان التشهد الاول سنة ثابتة بالسنة لا بما
نقله النبي لا على وجه الوجوب فيا ليت شعري بهذا ثبت بهذا فعل النبي انه التشكيك يكون المصباح لا نسيتم النزاع في انه فعل واجب او لا وقد بينا الوجوب
تعالى قال المصنف رفع الله درجته كتب ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير والصلوة على النبي ص والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك لا يجب
وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي ص وقوله قال ابن مسعود علمني رسول الله ص التشهد وقال اذا قلت هذا فقد
قضيت صلوتك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي ص والجلوس فيه واجب كما ذكر لما روي
عن عبد الله بن مسعود قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع رسول الله ص السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل
السلام على فلان فقال النبي ص لا تقولوا السلام على الله وان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله الخ رواه الدار قطني والبيهقي وقالا اسناده
صحيح وقال العلماء الدلالة منه من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا على انه فرض والثاني الامر به ومذهب ابي حنيفة ان القعدة الاخيرة قدر التشهد
فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالدلائل القطعية لثبوته بخبر الآحاد وان صح ما رواه عن مالك فلعله لم يصح الحديث عنده فلا مخالفة للسنة
انتهى واقول يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسبه المصنف اليه من مخالفة فعل النبي ص ولعله في ذلك تبع الشافعي في العزيز بقوله القعود للتشهد
الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال لا يجب هذا ولا ذاك
انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية وغيره من كتب الحنفية فرأى فيها ذكر وجوب التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان كل ما هو مذكور
في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة بل ربما يكون المذكور مما تفرع عليه قوم من اقوال اصحابه ايضا فقرائن القعود بقدر التشهد لا ماهو
لاجل التشهد من المستبعد شرعا وعقلا ان يكون ما لا يتم التشهد الا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا والعجب من ذلك
ما نقله ابن حزم عن بعض مقلديهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي ص امر بالتشهد في القعود في الصلوة فصار التشهد فرضا
وصار القعود الذي لا يكون التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان يكون غيرهما لا يتم الفرض الا فيه وبه انتهى فتامل وتدبر واما قول الناصب وان صح ما رواه
عن مالك الخ فتشكيك بارد لان صحته قطعية وقد قطع به شارح الينابيع حيث قال ومذهب مالك ان التشهد مندوب انتهى واما قوله فلعله
وكذا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم الذي يستدل بها المصنف في المسائل الاتية ان هذا الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة ولم يصح عنده
فيجري تمويه وتدليس لانه ان لم يصح تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فيتوجه القدح على صحاحهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها اذ يلزم
من ذلك تبنيع الفقيه الذي لم يطلع عليه وتعنيته ونظره ان حكم بضعف ما ثبت صحته عند آخرين عن آخرهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه
الجواب عما سياتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يجب
اما بالصلوة على النبي ص او التسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم وبالكلام ويخرج بالحدث وما اقبح المذهب مؤدى الخروج من الصلوة
بالحدث لكن مثل الصلوة التي شرعها بما يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد الكلب ميتا
جلد كلب بيده وقطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكاة عنده ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه اولا ثم ينتهي الى غسل الوجه عكس ما ورد به
القرآن ثم يقوم وعليه نجاسة ثم يكبر بالفارسية ثم يقرأ بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطأطئ راسه يسيرا من غير ذكر ولا يطمئن ثم يهوي الى
السجود من غير رفع ثم يحفر يسيرا الى جبهته لنقره فيها من غير ذكر ولا طمانينة ولا رفع منها ثم ينهض الى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير
تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فهل يحل للمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر قبول هذه الصلوة وكونها مامورا بها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم او عليكم السلام والسنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح
انه قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا التسليم للحديث ومذهبنا ان كمال الصلوة على النبي يجري في الخروج
من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل متعمدا وقول يدل على الخروج لان الصلوة على النبي ص من جملة التشهد فجعلها علامة
للخروج وعلامة على الخروج باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنعه يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباي صنع وقع
فلا باس به ثم يصفه باب الخبث للفكاهة باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ويدخل في وعيد قوله ص من اهان عالما فقد اهانني
ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجهه ودليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى واقول ليس الوصف بالحدث الا من تحامل
ابي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ الاسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج من الصلوة بفعل
المصلي فرض وذلك بان يبني على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقال ليس بفرض وعن
بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فان يكون صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابو حنيفة في زمان من دابه الخبث كما
لا يخفى على ان اول من اظهر خبث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية فقد قال الانصاري الشافعي في شرح البهجة قال ابو حنيفة اذا قعد في
آخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام او كلام او حدث او قيام او فعل غير ذلك اجزأه انتهى وقد ذكر في شهد عن ابي المعالي الجويني
الشافعي في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي ما تضحك منه الثكلى حيث قال [illegible]

الطهارة جئنا الى الصلوة فوافقنا الشافعي في الاصل الذي علينا بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال النبي صلى الله عليه وآله الصلوة تخشع
والخشوع واستكانة النفس بحاشية القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القرآن والابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لا يلزم
الاصل ويخالف في جميع اركانها وشرايطها حتى يرجع حاصل الصلوة الى نقرات كنقرات الديك ولذا عرض قفال صلوته على كل عامي جاهل فيعرض عنه ممتنع
اتباعه فان من صنع مستنقع نبيذ ولبس جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة مبدلا بصيغة التكبير ترجمة تركيا او هنديا واقتصر في قراءة القرآن على
ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع وينقر نقرتين لا تعود بينهما ولا يقرأ التشهد ثم يحدث عمدا في آخر صلوته بدل التسليم ولو نفلت منه بان سبقه
الحدث يعيد الوضوء في اثناء صلوته بعده فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتخلل عن صلوته على الصحة والذي ينبغي ان يقطع به كل ذي دين ان مثل هذه
الصلوة لم يبعث الله بها نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى صلى الله عليه وآله لدعاء الناس اليه وهي قطب الاسلام وعماد الدين وقد زعم ان هذا القدر اقل الواجب
هي الصلوة التي بعث بها النبي صلى الله عليه وآله وما عداها اداب وسنن وحكى ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابي القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب ابي
حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد الاحاديث اكثرها موافقا
لمذهب الشافعي فوقع في خلده حكة فجمع الفقهاء في مرو والتمس منهم الكلام في ترجيح احد المذهبين على الآخر فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما
هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرايط معتبرة من طهارة وستر واستقبال القبلة واتى بالاركان والهيآت
والسنن والاداب والفرايض على وجه الكمال والتمام وكان صلوة لا يجوز الشافعي دونها ثم صلى ركعتين على ما يجوزه ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربعه
بالنجاسة وتوضأ بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة و
احرم بالصلوة من غير نية واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ آية بالفارسية دوبرك سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع
ثم تشهد وضرط من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لو لم تكن هذه الصلوة لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لا يجوزها
ذو دين فانكرت الحنفية ان تكون هذه صلوة ابي حنيفة فامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان نصرانيا كاتبا يقرأ المذهبين جميعا فوجدت
الصلوة على مذهب ابي حنيفة على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضنا الصلوة التي جوزها
ابو حنيفة على العامي لامتنع من قبولها انتهى كلامه وانما الجأنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المسوقة للمعارضة ليعلم اصحاب الناصب ان من كان بهذه
الرجاحة لا يرجم الناس بالحجارة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان تعمد الكلام مبطل للصلوة وان كان لمصلحتها كقوله للامام
قد سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الآدميين انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطل بتعمده وبه قال ابو حنيفة لان الكلام مع الآدميين مناف للصلوة
وان ما صح ما روي عن مالك يحمل على انه مبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده انتهى
واقول اظهار التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله وتجاهله فان ما ذكره المصنف من مذهب مالك ههنا مذكور في اكثر كتب الشافعية
وغيرها ومنها الينابيع في شرحه فقد قال فيها ان مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد ولدى احمد في رواية عنه في المشهور انه لا تبطل الصلوة
ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله للامام اقعد حين قام في موضع القعود او بالعكس لما روى ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم
بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان او الجهل بالمسئلة والنسيان والجهل عذر هذا واما قوله فيحمل على انه
مبطل الخ فمدخول بان مثل هذا انما يقال اذا حمل المعترض كلام غيره على معنى آخر لكن المصنف انما فهم الحمل على هذا ثم اعترض عليه فلا يدفع الا بابطال
الحمل المذكور كما لا يخفى واما قوله فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده فمردود بانه ليس الكلام في الضرورة وتبيح الضرورة ان الضرورة
تبيح المحظورات عند الكل وانما الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله للامام اقعد حين قام في موضع القعود او بالعكس
اذ يصح صلوته شرعا اذا اتم من غير موافقته مع الامام في الباقي ومن غير حاجة الى التنبيه على خطائه فتامل قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول او غائط او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك
المعقول حيث جمعوا بين الضدين وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء فقاء او احدث متعمدا قال الشافعي انه يبني ايضا
وهذا اغرب من الاول انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته
هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي القديم يبني لما ورد في الحديث انه صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت
يا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدق فقالوا بلى فاتم الصلوة وبني هذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول فهو للمعقول لان
الذي يبني ما دام محدثا لا يقال انه مصل فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى واقول الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال
عليه السلام من قاء او رعف او امذى فلينصرف فليتوضأ وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب من الحديث في
فهو من اختراعاته فانه قد اضاف على حديث ذي اليدين قوله فاتم الصلوة وبنى والعلماء كذبوا ما ذكره المصنف سابقا من حديث ذي اليدين
بحث عصمة النبي صلى الله عليه وآله عن السهو وابرم عن الجمع بين الصحيحين فذكره بالجملة فلا يجب في ذي اليدين وانما استدلوا بآثار ضعيفة واحد

ويحدث ثم

قال فخر الدين الرازي في تفسيره ... ثم الشافعي ... اركان على ... عن ... والبول ... للا ... الطهارة ... المسلمين انتهى

منها مرسل والثاني في طريقه اسمعيل بن عياش وعبد الرحمن بن زياد والاول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى
ثم قال واما الحنفيون فانهم تناقضوا وقاسوا على ما ذكر في الاخبار المذكورة جميع الاحداث التي لم يذكر فيها ثم لم يقيسوا الاحتلام على ذلك
هذا تناقض وما جاء قط اثر صحيح ولا سقيم في البناء من الاحداث في خلاله كالبول والرجيع والريح والمذي واما النص على ابطال ما صلى فهو ان
عبد الله بن الربيع قال ثنا محمد بن اسحق بن السليم ثنا ابن الاعرابي ثنا ابو داود نا احمد بن حنبل نا عبد الرزاق نا معمر عن همام بن منبه
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم لا يقبل الله صلوة احدكم اذا احدث حتى يتوضأ ورويناه من طرق فاذا صح ان الصلوة ممن احدث
لا يقبلها الله حتى يتوضأ وقد صح بلا خلاف بالنص ان الصلوة لا تجزي الا متصلة ولا يجوز ان يفرق بين اجزائها بما ليس صلوة فنحن نسئل من
يرى البناء للمحدث فنقول اخبرونا عن المحدث الذي امرتموه بالبناء من حدث فيخرج فيمشي فياخذ الماء فيغسل حدثه ويستنجي فيتوضأ فيمشي
الى ان ياخذ في عمل الصلوة اهو عندكم في صلوة ام هو في غير صلوة لا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة اكذبهم قول رسول الله صلعم ان
الله لا يقبل صلوة من احدث حتى يتوضأ ومن المحال الباطل ان يعتد له بصلوة قد تيقنا ان الله تعالى لم يقبلها فصح ان عمل صلوته الذي
كان قبل قد انقطع واما اجزاء فيما وليه بلا شك الا انه الان في غير صلوة بلا شك اذ هو في حال لا يقبل الله منها صلوة وان قالوا هو في غير
صلوة قلنا صدقتم واذا هو في غير صلوة فعليه ان ياتي بالصلوة متصلة لا يحول بين اجزائها وهو ذاكر ما صلى بما ليس من الصلوة ويوقت الذي
هو في صلوة وهذا برهان لا يتخلص منه انتهى كلامه وبتنقيح منه ما ذكره المص من الزام القوم بالجمع بين الحدث في الصلوة وخروجهم عن المعقول ايضا
فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من قدر على القيام وعجز عن الركوع يجب ان يقوم في صلوته ولا يسقط عنه لعجزه عن
الركوع وقال ابو حنيفة هو مخير بين ان يصلي قائما او قاعدا وقد خالف بذلك قوله تع وقوموا لله قانتين وخالف الاجماع الدال على وجوب
القيام على القادر وكيف يسقط عنه لعجزه عن غيره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القادر على القيام في
الصلوة ليس له ان يقعد وكذا في كل ركن من الاركان واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فلانه يسمى عاجزا فاذا ظهر عجزه في الاتيان ببعض الاركان فهو
مخير بين الاتيان ببعض اخر وبين الاقتصار بما هو قادر عليه كالقعود ولا مخالفة للنص لان النص ورد في حق القادر مطلقا انتهى واقول —
ان اراد ان العاجز عن الركوع يسمى عاجزا على الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه يسمى عاجزا عن الركوع وبالاضافة اليه فهذا لا يستلزم سقوط
ما عدا الركوع من الاعمال عنه كما ذكره المص قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب سجدة الشكر وقال مالك مكروه وقال ابو
حنيفة انها ليست مشروعة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان الاعتراف بنعمة الله تع وشكره علينا واجب وابلغ انواع الشكر
وضع الجبهة على الارض تذللا لله تع واستكانة وتضرعا اليه واما النقل فقوله تع واشكروا لي وقال تع لئن شكرتم لازيدنكم واعظم مراتب الشكر
السجود وكان رسول الله صلعم اذا جاءه شيء يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله صلعم واطال السجود فقلنا له سجدت فاطلت السجود
قال نعم اتاني جبرئيل فقال من صلى عليك مرة صلى الله عليه بها عشرا فخررت شكرا لله ولما اتي براس ابي جهل سجد شكرا لله وروى عن ابي
داود في صحيحه عن ابي بكرة ان النبي صلعم اذا جاءه امر سره او يسر به خر ساجدا شاكرا لله وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين ان النبي صلعم قال ما من
عبد يسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئة وروى ان النبي صلعم زار فاطمة يوما فصنعت له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين
يديه فاكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي صلعم من الاكل سجد فاطال ثم بكى في سجوده ثم ضحك ثم جلس فقال له امير المؤمنين ع
يا رسول الله صلعم سجدت وبكيت وضحكت فقال ص اني لما رايتكم مجتمعين سررت بذلك فسجدت لله تع شكرا فهبط جبرئيل ع وقال انت سجدت فقال انت
سررت باجتماع اهلك فقلت نعم فقال الا اخبرك بما يجري عليهم بعدك ان فاطمة تظلم وتغصب حقها وعلي يظلم من يخلفك وامير المؤمنين ع يظلم ويؤخذ
حقه ويضطهد ويقتل وولدك الحسن يقتل بعدك ويؤخذ حقه بالسم وولدك الحسين يظلم ويقتل ولا يدفنه الا الغرباء فبكيت ثم قال من زار
ولدك الحسين كتب له بكل خطوة مائة حسنة ورفع عنه مائة سيئة فضحكت فرحا بذلك والاخبار في ذلك متواترة وكذلك التعفير فيها
مستحب عند الامامية وقد خالف الائمة الثلثة في ذلك وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة قال قال ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم
فقيل له نعم فقال واللات والعزى لئن رايته يفعل ذلك لاطان على رقبته ولاعفرن وجهه بالتراب فراه يفعل ذلك فاراد ابو جهل ان يفعل ما عزم
عليه فحالت الملائكة بينه وبينه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان سجود الشكر سنة عند مفاجاة نعمة او رؤية مبتلى
بمعصية او بلية وليس ان يطول الاسفار الاخيرة ومن قال بعدم استحبابه فلعله لم يصح الحديث عنده واما ما ذكره من مخالفة العقل والنقل فليس بوارد
اما العقل فلانه يحكم على تقدير صحته حكمه على وجوب الشكر لا على سجدة التحية واما النقل فلانه على استحباب لتعمير الاستدلال به والحديث الذي
من استدلاله لانه الغرابة انتهى واقول ان ما انكره من ان من قال بعدم استحبابه فلعله لم يصح الحديث عنده كلام صدر عنه على طريقة [illegible] لا اصل
له في الواقع لان ما ذكرهما المص من الرواية عن ابي بكرة وعن عبد الرحمن بن عوف مشهوران وقد استدل بهما صاحب الهداية على مذهب الشافعي
بقوله لنا رواية ابي بكرة وعبد الرحمن بن عوف وقد روى ابن حزم في كتاب المحلى حديث ابي بكرة وعدة احاديث اخر حكم بصحتها وهو من اصحاب الحديث
لا طعن فيه عند القوم واما ما ذكره من ان العقل يحكم على تقدير صحته على وجوب الشكر لا على وجوب [illegible]

ضهد كمنعه ظلمه كاضطهده واضطهد به [illegible] ١٢

حكم العقل على وجوب الشكر واستحبابه ثم كلام المصنف لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم
العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المصنف او من اقوى اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال خضوعا فيكون
مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى مدة عمره الا لما الفى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ايراده في جانب النقل فتأمل
مع انه يعضد ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضوه ومحموله المتحرك بحركته حيث قال لنا قضية خبّاب
وقوله عليه السلام الزق جبهتك بالارض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله ان المصنف استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد الاستدلال به ههنا
اذ الاحتجاج على تابع ابي جهل بقول ابي جهل الزم فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين يدي
المصلي وقال احمد بن حنبل يقطعها الكلب الاسود والمرأة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادروا
ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي سواء
كانت سترة او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ
بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للتقصير في التتبع والاجتهاد
في تحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك مع تواترها معنى كما قال المصنف والقول بعدم الثبوت توهين اوهن من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب
عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بها والالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها
ويدل على صحة هذا ان ابن عباس رضي احد رواة قطع الصلوة بذلك وروي عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض بروايته
اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان ورسول الله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت
الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد وبانه ص كان يصلي وعائشة معترضة بينه وبين القبلة فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **كط**
ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم وصلوة او زكوة او حج وحال الاسلام او لا وجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء
من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المسلم
اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد واما المنقول فقوله ص من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ونفرض شخصا نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه بمقتضى هذا
الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم
يصح نسبة هذا المذهب الى ابي حنيفة انه قال ان المرتد لم يقض بعد الاسلام ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله ص الاسلام
يهدم ما كان قبله فاقتضى انهدام العصيان الحاصل من ترك عباداته قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله ولو كان مستندا بظاهر
هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمنقول وحيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى **واقول** الظاهر ان الناصب انما انكر ذهاب ابي حنيفة الى ما نقله عنه المصنف
لجهله انه لم يجده في شرح الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الاربعة وشرح الملا الانصاري الشافعي ولنذكر ما فيهما من
نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة لنقتصر على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد
لانه التزم بالاسلام وعنده وله في رواية لا يجب بناء على الاحباط لقوله تعالى ليحبطن عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتدد
انتهى وقال الشارح ويجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم باسلامه احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر
الاصلي فانه لا يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي المغني فيه ان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة
لا يلحق بالكفر في ذلك وعند ابي حنيفة ومالك واحمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا سواء فاتت حال الارتداد او قبله لاحباط العمل
بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء وفي طبقة الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد فاسلم
في الوقت وفي محرر الحنابلة واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم وتخريج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فاته في الردة
روايتان وفي كافيهم لا يجب القضاء على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها على
المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب عن استدلالهم بالاية ان
الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر فاولئك
حبطت اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب المحيل كان ينكر ما نسبه المصنف ههنا الى ابي حنيفة من
مذهب التعليل وزعم انه في ذلك الانكار وجد للخلاص سبيلا وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين اخرين
معه من ائمة النار فهو في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وماله اذنان **قال المصنف** رفع
الله درجته **ل** ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت عن التعلم يكبر الله ويحمد الله تعالى ويسبحه بقدر قراءته وقال ابو حنيفة

قال خباب بن الارت شكونا الى النبي ص حر الرمضاء في جباهنا فلم يشكنا اي لم يزل شكايتنا منه قدس سره

يقوم مقامها غير ذكره تعالى فخالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان الذكر انسب بالقراءة من السكوت واما النقل فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله تعالى ثم ليكبر فان كان معه شئ من القران قرأ به وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان عجز عن تعلم الفاتحة او ضاق الوقت يأتي بالذكر في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت على هذا لم يلزمه مخالفة العقل لا النقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب بما رضيه توقيف البدل الى صحة الادلة من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى

واقول قد مر الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه له فتوجه من العجب ان ابا حنيفة قد اثبت بقياسه الباطل واستحسان عقله الناقص اموراً ما حكم بوجوبها او استحبابها من الابدال والامثال وههنا لا يجوز الاتيان بالبدل قياساً على نظايره واي فرق بين ترجمة التكبير بلا عذر وبين ترجمة الفاتحة بلا عذر حتى جوز الترجمة في الاول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعيين السكوت فالسكوت عن صلاح ذلك اعلى كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالماء المغصوب وخالف الجميع فيها فيه وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلاً والقبيح لا يقع مأموراً به والوضوء مأمور به فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه والحرام لا يقع عبادة انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لان الدليل فاد قبح التصرف في مال الغير في العقل وتحريم التصرف في مال الغير في النقل وهذا التقبيح لغصب ولا نزاع في ان الغصب حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام اذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه وكذا الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة كون الماء مغصوباً وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسألة فيما مضى انتهى

واقول الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة مطوية في دليل المص وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية واحتياجها الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك ما مر بالاشارة اليه سابقاً في المباحث الاصولية ولنقرر الكلام فيه ههنا بعبارة اخرى فنقول ان الاصوليين وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو ان المنهي عنه اذا لم يكن جزء المأمور به ولا لازماً له بل المأمور جمع بينه وبين المأمور به باختياره من غير ضرورة تدعوه اليه صح منه ذلك الفعل المأمور به وكان طائعاً في ذلك الفعل عاصياً في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول الدار فدخل الدار وخاط الثوب فيها عد طائعاً بخياطة الثوب عاصياً بدخول الدار اما اذا كان جزءاً او لازماً كالوامر بخياطة ثوب ونهى ان يخيط بخيوط غصباً او ان يضم اليه وصلة سرقها فخاط بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب من قبيل الثاني لان استعمال الماء جزء الصلوة اذ لا تحقق بدونه وان ابيت الجزئية فلا يسعك اباء الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء بالماء المغصوب

قال المص رفع الله درجته **لب** ذهبت الامامية الى انه يجوز للجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك نص القران وهو قوله تعالى ولا جنباً الا عابري سبيل انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول استثناء غير المسجدين من رأيه وليس عليه دليل فان العبور جايز مطلقاً في كل المساجد واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف النص فهو غير وارد لان الاية ليست نصاً في المساجد بل اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة جنباً قبل الاغتسال الا بالتيمم والبعض قال معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنباً الا عابري سبيل فان العبور لا بأس به وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج الى سند [illegible] لا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص لانه [illegible] انتهى

واقول ليس في كلام المص استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب لا منه ولا من الامامية بل هو استثناء المسجدين بقوله عدا المسجدين ونحن نعترف بان هذا الاستثناء من انه استنبط المص من الاية واحاديث اهل البيت عليهم السلام لكن انما ذكره لانه لم يذكر [illegible] في الاخبار عن مذهبهم لا ما ثبت عند المعلل [illegible] مناط الاثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب الجاهل [illegible] اعوجاج فهمه واما وجه استنباط التخصيص من الاية فهو ان [illegible] عموم الاستثناء انما هو شمول الحكم المذكور لما عدا في شئ من المساجد على صفة الاستقرار وجواز [illegible] بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم منه [illegible] في جميعها بطريق الاجتياز [illegible] الدخول في بعضها اصلا فمعنى الاية [illegible] التخصيص [illegible] راكعاً وما صدق [illegible] معنى الاول نفي [illegible] من كل مسجد على هذه الصفة لان منهم من [illegible] معنى الثاني نفي الصلوة في شئ من المساجد [illegible] ونحوها يوم الجمعة كا [illegible] فيها فيحوز ان لا يصلي في بعضها اصلا ولهذا نرى [illegible] وما خالست الاعاما و [illegible] القوم الاجهالا الى غيره كما لا يخفى على المتدرب [illegible] الاستثناء ونظايره من صور التخصيص [illegible] المنطوق [illegible] المفهوم [illegible] الاصوليين [illegible] الناصب مواقفا لبعض [illegible]

حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى دليل نعم يحتاج تعيين الخاص المفهوم من الاية ايضا الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد الذي
فهم من الاية تخصيصه بعيد كجواز الدخول فيه لصلاة ولحاجة ان يكون هو المسجد الحرام لزيادة شرفها الله تعالى ويعضده روايات اهل البيت عليهم السلام كما مرت الاشارة
اليه واما ما ذكره في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الاية لا تقربوا الصلوة جنبا الخ ففيه اولا ان ما ارتكب فيه لاستقامة المعنى
من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعالى جنبا وتقدير قوله حتى يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بعد قوله تعالى الا عابري سبيل تكلف لا يليق
بالقرآن الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله تعالى ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله
لا تقربوا الصلوة لكن يتوجه عليه ان المسافر لا يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا
فكيف اطلق حالة السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما ترى وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال ليس
مختصا بالمسافر بل يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقدانه او لمرض او لغيره هذا واما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلوة
وهي المساجد اما على حذف المضاف او اطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فقلة التكلف في تفسيره ظاهر مع
افادته ايضا العلم بالنهي عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية ليست نصا في المعنى الاخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى
الاول كما عرفت فكان ينبغي له ان يفتي بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين ثم يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم
باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يكن له رجوع الى القرآن والسنة بل لم يكن في وسعه الاستنباط منهما وكان مداره فيها وبه على القياس
واستحسان رايه وانما تكلف الاحتجاج لبعض اقواله بما لا ينهض حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه لتحاشيهم ان يدفعوا عنه شناعة
ما اشتهر من ابتناء مذهبه على محض الراي الفاسد وطرح القرآن والسنة حتى سمي هو واصحابه باهل الراي فتدبر **قال** المص رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد لا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن
وقال الشافعي يجوز ايضا الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم
قربانهم بانحصار احوالهم وصفاتهم وذواتهم في النجاسة فلا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع
المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغ الله تعالى في كتابه وجوز للمشركين الدخول وقد منع الله تعالى منه وهل هذا الا تحريم ما اباح الله وتحليل ما
حرم الله بنص القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلثة اقسام الاول الحرم
ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا
جاء رسول من بلاد الكفر والامام في الحرم يخرج اليه ليسمع كلامه او يبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد
عامهم هذا الثاني ما لك الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا باس ولا يقيم اكثر من ثلثة ايام الثالث ساير بلاد الاسلام ويجوز
للكافر الاقامة به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة
عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فلا يفيد القياس عدم دخول الكفار ساير المساجد والعجب انه يمنع من القياس
ثم استدل بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقامة وغيرها
من الضرورات انتهى **واقول** التقسيم الذي نقله عن الشافعي سقيم ليس عليه دليل منتج ولا عقيم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس بنجاسة عينية
بل هي نجاسة حكمية فغير مستقيم وحيث كان هذه المقدمة مبنى ما ذهب اليه الخصم ههنا وفي غيره من الفروع راينا ان نفصل فيه الكلام ونحقق
المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس نجاسة عينية او حكمية فذهب الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابن عباس
وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الاية على وجوه الاول انهم انما سموا انجاسا
لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان الجنب والمتنجس لا يجوز له ان يدخلها الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة
كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الاية شاهد باثبات
النجاسة العينية للمشركين على خلاف ما صنعوه لان المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يتقدم [illegible] على الحكمية مع
التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل بصريحها لكن ليست نجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه
يطهر به اجماعا بل عينية من وجه لتعديها مع الرطوبة وحكمية من وجه لارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهي اذن كنجاسة بدن
الميت المركبة من العينية والحكمية لتعديها مع الرطوبة وبتوقف [illegible] على النية كما ذكره السيد المرتضى في الانتصار وبما حررناه وحققناه
ظهر المسامحة في كلام كنز العرفان حيث نفى عنهم النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط واندفع [illegible] الكواشي في تفسيره ومن انهم لو كانوا
انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا ويدل على ارادة ما فهمناه من منطوق الاية قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه
الاية تدل على ان الرجس مشتمل على من لم يؤمن واستعلاؤه عليه هو ان يحيط به ظاهرا وباطنا [illegible] وكذا يدل عليه ايضا ما رواه الجمهور
ومنهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله انا بارض قوم اهل الكتاب انأكل في آنيتهم فقال لا تاكلوا في آنيتهم الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها

وذلك لان الجنابة لا ترتفع بالاغتسال فلا وجه لتقييد الجنابة بقوله قبل الاغتسال تامل

ثم كلوا فيها وقد اشار بعض شارحي البخاري الى رده وسلوك مسلك مرجح لمذهب الشافعي بتقييده كلامه بما اذا لا فوقها بالنجاسة نظرا الى ان الغالب منها شيئا
بدخله طلاق للفظ للمقصد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلان بعضها وبلا تمام يقتضي الاضمار
في الاية بان يصير التقدير انما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه
حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منها كما مر واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا فلان ما
قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تجنبهم من النجاسة مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم وترتيب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق
منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة فان قلت ان
حمل النجاسة في الاية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم
فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب قلنا لا نسلم عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كل ما
استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الاية مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص
وانما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول لازالة الاحتمال الالتباس فانه كان مظنة ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايضا
نحن قد استدللنا على وجوب التسمية عند ارسال الة الصيد عند الذبيحة وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب فان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال الة الصيد ولم نقل بتحريم ذبائح اهل الكتاب و
بتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف ولك ان تقول لا نسلم ان الواو في قوله وطعام الذين اوتوا
الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب فلما قطع ولم يذكر قوله حل لكم لا يقال
يكفينا في الاستدلال على حليته طعام اهل الكتاب اخبار الله تعالى بانه حل لكم ولا يهمنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على سابقه لانا نقول ليس
كذلك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم فان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت هذا خلاف
ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي قد ذكر ان للاية توجيها رابعا ادل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مما تقدم ذكره و
حاصله ان النجس مصدر لا يحتاج حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد انما المشركون ذو نجاسة وهي لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا
هذا الثوب في نجاسة فان مفاده ~~النجاسة العينية كما في قولنا هذا الثوب في نجاسة فان مفاده النجاسة العارضة~~ النجاسة العارضة واقول فيه نظر لانا
لا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة بالنجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا هذا ذو نجاسة عروض
النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو انه عينه نجس غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب واجزاءه ليسا
من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسته وعينيته لم يبهم منه الا العينية نظير ذلك ان
سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة بان كلمة في في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق يقتضي جزئية المقدمة للمنطق
واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع
ان الطهارة ليست جزءا منها واجيب بان المدار على المحافظة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب
الطهارة في الصلوة ان حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر انه لما اشتهر كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة
خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من ان المصنف اعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاس
على النجاسة العينية وكذا ما توهم من ان المصنف استدل بالقياس مع منعه منه وبالجملة ما ذكره وهم على وهم وظلم عليهم واما ما ذكره في وجه
تجويز الدخول بالاذن فهو اوهن من نسج العنكبوت ولا تاذن بالاذن باظهاره سوء الفهم والمبهوت قال المصنف رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية
الى انه لا يحرم قضاء الفرائض في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض
هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء لتساويهما ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها وابراء الذمة واسقاط ما شغلها
امر مطلوب للشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مؤاخذا واما النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امور الناس
شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اي وقت شاء من ليل او نهار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم
ويبطل صلوة لا سبب لها متقدم او مقارن عند طلوع الشمس حتى يرتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية
ارتفاع الشمس حتى تزول اي تنحط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلهما والدليل على الكراهة السنة
المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند
غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع
الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله ينهانا

ان تصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم لا صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر
حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض
والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة والكسوف وغيرها من الرواتب في الصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري و
مسلم والنسائي والترمذي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرأ عليها السلام منا جميعا وسلها عن الركعتين بعد العصر قال
فدخلت على عائشة فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلعم ينهى عنهما ثم رايته
يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت قومي الى جنبه فقولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين واراك تصليهما قال يا بنت ابي امية سألت
عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على جواز
قضاء الفوائت في وقت الكراهية لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى واذا جاز قضاء الفوائت فيه مع امكان القضاء في غيره ففي الموقتة اولى وكذا في ذي
السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوائت والموقتات وما له سبب ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره لما
روي في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي صلعم انه كره الصلوة نصف
النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادها شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في وقت ما للحديث
المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه
وكره التنفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته وصح الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى
اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز سائر الصلوات في
الاوقات الثلثة ويصح في الوقتين اما عدم الجواز في الاوقات الثلثة فلحديث النهي وهو مطلق في الفرائض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة
ولم يبلغه فلا حرج اما ما ذكره من مخالفة العقل فاذا تعارض عقله الناقص وصريح نص الحديث فهل هو يرجح مقتضى عقله الناقص او الحديث ثم
انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تسع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة ان الانسان في معرض
الحدثان فينبغي ان يذكرها فمن جامع حملة انتهى واقول ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام
الشافعية على ارائهم من منهج الينابيع فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام
النووي في حله مختلف فيما بين هذا امر يكاد لم يجعل الشافعي مشاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور فمن اين حكم هذا الجاهل المجبول على التحكم المجعول
للتهكم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم آه ثم من اين علم تقرير المذاهب الشافعية على قضاء الفوائت من السنن والفرائض واما قوله مذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها آه فمسلم لكن ما ذكره ان المص نسب اليه تحريم قضاء الفوائت
في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المص في كتاب المنتهى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث قال وقال اصحاب الراي لا يقضي
فوائت الفرائض في الاوقات الثلثة المنهي عنها للوقت الا عصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى فوقوع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه ههنا اما
من تحريف الناصب كما تقدم من نظيره في القرآن والحديث ومن طغيان قلم الناسخ ولانه اراد بالتحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر به
قوله لان بعض هذه الاوقات صالح للاداء آه ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة لا يحسم مادة
ايراد المص عليه فلا يجدي الناصب كثير فايدة لكنه ان صح كون التحريف من قبله فقد فعله لتوهم ان فيه فايدة اخرى بحسب ان يجاب عن الحديث الذي تمسك
به ابو حنيفة بانه مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخرين وبعصر يومه كما اعترف به ابو حنيفة وقد اجاب المص بهذا في المنتهى وانت خبير بان ابا حنيفة اذا قال
لم اقل بالتحريم في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلثة فللمص ان يرجع ويقول لي ان اخص الايراد بقولك بتحريم الثلثة وازيد عليه جواز التخصيص
المذكور فلا يفيد الناصب هذا ايضا وانما جوزنا عليه هذا التوهم لانه قد كثر عنه امثال هذه التوهمات والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان
جواب المص في المنتهى مع ما ذكره ههنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما روي مخالفا لها قد دمر على مذهب ابي حنيفة واسقط ادلته عن صلاحية
الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى و
رسوله الكريم في انه ادعى الاجتهاد مع قصوره من الرجوع الى حقايق الكتاب والسنة لكونه نبطيا لحانا غير عارف بمتن اللغة وقواعد الاعراب ولا بغير ذلك
من العلوم الجمة التي جعلوها شرطا للاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في ارائه القياسية وتشريعاته الاستحسانية
التي سنها ووضعها تسهيلا للامر عليه من غير ان يعرف حدا او يقيم برهانا ولهذا قد حدث في الشريعة النبوية ما احدث فيها من الرخص الوسيعة و
التساوي للشيعة ما ادى الى هدم الشريعة واقدام الكفار والملاحدة عليها بالوقيعة ولولا ان تدارك الله ذلك بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك
في ذلك ما قاله الغزالي في المسلك الاخير من كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بما قد
مضى في كونها عن ابوابها السامية والملائمة بالجملة لم يكن له الرجوع الى الكتاب والسنة جلية لو كعب استعداده وما يرى في كتب الحنفية من الكلمات

المشابهة بكلام الاعلام والمتبادر الشبيهة بحجابات ولى الاحلام انما هي قما تكلفها وتحليها الى واجبه وحفظ نجاحه مقلد واشتهار الفاصد
بانتفاء اثاره الاحتطاء من فساق الملوك الطائفين الموضع السلوك فاعتذار الناصب له بما الاحيى من الفتاوى الباطلة المنسوبة في هذا الكتاب
بانه لم يصح عنده الحديث ولم يبلغ اليه خروج عن الصواب بل فراره عن الطريق المهذب اما ما زعمه من ان المراد بمخالفة ابي حنيفة للعقل مخالفته
للحسن العقلي المتنازع فيه فهو من الزعم الذي هو صنف من مطية الكذب بل مراده القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا على اعتباره عند تحقق شرايطه و
مقدماته كما يرشد اليه كلامهم من المبادئ الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي وغير ذلك حيث مثلوا لذلك في الشرع
بنحو قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية وبقولهم كل غايب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه الى غير ذلك فكذا الى هيهنا
استدل بقياس مركب من الشكل الاول فهو ان بعض الاوقات الخمسة صالحة للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء وأما
اداء فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام في الدليل العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوايت الفرايض
فعل طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها واتماما فهو دليلا عقليا الا برازه في صورة الادلة العقلية
او لان بعض مقدماتها القريبة مما ادرك بالعقل العملي وليس نقليا صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى مسلك الاحتياط فانه
طريق من طرق الاصول قد تلقاه العقول بالقبول حتى قيل منه ما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان
ما ذكره في بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغي ان يذكرها في منبر جامع مع حلة فجوابه انه نودي بها في منبر
جامع صفهان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ما وراء النهر فسمع هو النداء من مسيرة شهر وبقى هناك غيظا من الدهر وكفى الله
عن شيعة الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره والحمد لله **قال** رفع الله درجته **ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب ومحله بعد القراءة**
قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي قنت في صلوة
الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في
النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت فانه بعد
الركوع ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة ان رسول الله كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم
قال عاصم الاحول سألت انس بن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله بعد الركوع شهرا
انه كان بعث ناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله بعد الركوع شهرا يدعو على قاتليهم وروى مسلم عن ابن
عباس قال قنت رسول الله شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على
احياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل
عن الجمع بين الصحيحين ان صح نقله لان هذه الاحاديث اثبت واوضح للاشتمال على السؤال في حديث انس بن مالك فانه يفيد زيادة السبب وهو من
جهات الرجحان كما ثبت في الاصول والعجب انه ليستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبا له ولا يستوعب الاخبار وان عجز فلم لا
يقتدي بالائمة هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا في رمضان وغيره دون غيره من الصلوة فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة
بدعة فهو باطل وليس من مذهبه انتهى **اقول** ان الناصب قد خان في نقل حديث ابي هريرة فانه على ما في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله اذا اراد
ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع آه ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح في انه في غالب الاوقات و
هو غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس في ما رواه عن مسلم وان كان من مرويات ابي داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة
وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبي بعد الركوع في بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم
عن انس حيث قال انس في جوابه او لا انه كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت في ما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه
مخالف لصريح هذا الحديث وللاجماع كما لا يخفى حينئذ الى الترجيح فنقول احاديث التبعيض مشتملة على التعارض لتضمن كل منها ان النبي فعل القنوت في بعض
الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه ايضا لدلالتها على ان فعل القنوت بعد الركوع كان في نادر من الاوقات وقبله في غالبها
كما عرفت فبقي حديث الحميدي مرجحا لا لاطلاق القبلية التي ادعاها المصنف وايضا مضمون حديث الحميدي موافق لعمل انس وقد تقرر في الاصول اعتبار الترجيح
بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس وكفى به حجة وايضا القائل بذلك اكثر فان القائل بالبعدية هو الشافعي والقائل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة
وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل النووي في المنهاج ان القائل بالقبلية ابي بن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن
عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن بن ابي ليلى ومالك وابو حنيفة وكون ذلك مذهب الاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تصريح المصنف واما ما ذكره الناصب
في وجه الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة السبب فغير نافع لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل
عليه بل المذكور في شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم
العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الاخر للخلاف في تناول العام الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذي

فيها بعد الركوع في الاحاديث المذكورة ليس بخارج عما اصولهم فيكون ما ذكره الناصب اجنبياً خارجاً عن البحث من هذا الوجه ايضاً واما ما تعجب الناصب
من استدلال المص باحاديث اهل السنة فقد مر مراراً انه انما اورد تلك الزاماً للخصم الافحام من الاحاديث لا لورود بطريق اهل البيت عليهم السلام
اضعاف ما في صحاح اهل السنة واما ما ذكره من انه لم يستوعب الاخبار ففيه انه استوعبها لكن لم يذكرها ههنا لانه لم يرها دليلاً على ما ذهب اليه
الخصم مخالفاً لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قايل بوجوب قنوت الوتر ابدا فما ذكره المص من ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة
باطل الخ فباطل لان كلام المص ههنا في قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها اطلق كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة ومكروها و
الدليل على ذلك انه جعل رواية الحميدي المشتملة على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فان فعله صلى الله عليه وآله القنوت في صلوة
الغداة حجة على ابي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابي حنيفة لعجزه عن التفصي عنه و
طار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للانصاري الشافعي ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه في هذا
المقام ليس الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال وحكى ابو الفضل بن عيدان عن ابي علي بن ابي هريرة
ان المستحب ترك الشيعة القنوت في صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة لان الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى ويؤيد ايجاد التشنيع المص عليهم في هذا
المقام ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال في القنوت ما قول ابي حنيفة فما وجدنا عن احد من الصحابة
نهي عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذلك قول مالك في تخصيصه الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق
الشافعي بين القنوت في الصبح والقنوت في سائر الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روي في هذا الباب عن الصحابة رضي الله عنهم انتهى **قال** المص رفع الله
درجته **ذهبت** الامامية الى ان الوتر مستحب وليس واجباً وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت لا ادري تغلط في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله ان الصلوات خمس وجاء اعرابي الى النبي
فساله عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل علي
غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره قال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد
على هذا ولا انقص منه فقال النبي صلى الله عليه وآله افلح ان صدق انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة ليست بواجبة
اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر انه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل وروى البخاري و
مسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله اجعلوا اخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري
ومسلم والنسائي عن عايشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله صلى الله عليه وآله من اول الليل واوسطه واخره وهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة
واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ان الله تعالى امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر
جعل الله فيما بين صلوة العشاء الى ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالليل والوتر
انما يكون بالليل وللاجماع على ان الفرايض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه
عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر
بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول الله ان الله تعالى يحب الوتر
فاوتروا يا اهل القران ومقتضى الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الاحاد كان واجباً لا فرضاً والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرايض
في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فنقول تريد على انه
فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وجاهله كافر بخلاف الوتر واما ما ذكر من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم
يذكرا فيه انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه لا طائل في اظهاره موافقة الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التي تمسك بها الشافعي
نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لها جدوى في تعاضد الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفة
قد رده المص قدس سره في كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وبعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب ولا
دلالة للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي صلى الله عليه وآله الوتر حق مسنون انتهى وايضاً فلو كان واجباً لما تطرقت اليه الزيادة
ولا النقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجباً بل يدفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات
الثلث والتوالي في دفع الاستدلال بالحديث الثاني ان قوله صلى الله عليه وآله يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ معه الاحاديث
الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه عن استدلال المص بالاجماع من اعجب العجاب لان هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك
عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المص به وهل هذا الا مثل ما قيل فيه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك
اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة والفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف يجيء

اكثر هذه الروايات مذكورة في البخاري لكن لما لم ينقل هيهنا بعضها عن الترمذي فلا اصل النقل بوسه كذا في جامع الاصول قال بلفظ البخاري كل الليل اوتر

ان يقال ان الاجماع وقع على انحصار الفرايض في الواجبات وثانيا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل ان الوتر فرض مردود بان المصنف انما قال في
عنوان المسئلة ان ابا حنيفة قال انه فرض جريا منه على القرار المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب على ما جرى بينه
وبين ما دونه في هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا اليه مما تكلفه بعض مقلديه بالاصلاح مثل هذه الكلمات التحقيقية ولا اثر له في المغني
كما حققه المصنف رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح وغيرهما في غيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب
مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة وانما تدل على اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعراض عليه وانه لا ادري تغلط
في الجملة او في التفصيل فمن اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب فلو سكت الناصب عن مثل هذا لكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما
ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصار ما مدخول بانه لا دلالة على ما هو مقصود المصنف من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس صحيح
لا ينافي انكاره عمن له ادنى معرفة بمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة كلامه على حصر الصلوة في الخمس
فان النبي صلعم لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة حتى يستدل من بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه صلعم تكلم هيهنا بالمجاز
ولم يرد في شيء من المقامين بما اتى به مراده وان الحصر بمعانيها الحقيقية بل حصره صلعم ما ساله الاعرابي من الصلوات الواجبة في الخمس وما ساله
من الصدقة الواجبة في الزكوة ولا يلزم من ذلك حصره صلعم جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب الغبي ولعل الاعرابي لم يسئل عن الصوم والحج
والجهاد لعلمه بها قبل ذلك وكم له نظير في سؤال الناس عنه صلعم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان صلوة الضحى
بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله صلعم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مورق العجلي
قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبي صلعم قال لا اخاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة
قالت ان النبي صلعم ما صلى صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا بشر الانصاري و
ابا سعيد بن نافع رايا رجلا يصلي صلوة الضحى فعابا ذلك عليه ونهياه عنها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة
الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنى عشر وافضلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء ووقتها
المختار ربع النهار اما الدليل على كونها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هانى
بنت ابي طالب رض قالت ان النبي صلعم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى
وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سالت عايشة كم كان رسول الله صلعم يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى البخاري
ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلعم يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك ركعتان
يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي ذر وابي الدرداء قالا قال رسول الله صلعم من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة هذه
الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكر من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى
صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل وعدم رؤية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روى عن مسند احمد بن حنبل فانه
لا يعارض ما في الصحاح انتهى **واقول** لا دلالة لحديث ام هانى على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى اصلا لجواز ان تكون تلك الصلوة شكرا منه سبحانه
على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك من جملة خصايصه صلعم عند ظهور ما يوجب
السرور واحتمله الناصب سابقا في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض غاية الامر ان ذلك قد اتفق في
وقت الضحى فوهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الضمير المذكور في قوله وذلك راجع الى دخول النبي
لا الى الصلوة ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان ذلك الصلوة كان واقعا في وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة الضحى مختصة بالضحى او لا على ان الحديث
على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى مع ضعفه بدلالته على ان
ام هانى منفردة بروايته ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما حدثني احد انه راى رسول الله صلعم يصلي الضحى الا ام هانى فانها حدثت ان النبي صلعم
دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثماني ركعات ما رايته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب من حديث
عايشة فمعارض بما رواه المصنف عنها وفي معناه ما رواه ابن قدامة ايضا وقال انه متفق عليه وهو قولها ما رايت رسول الله صلعم يصلي الضحى قط انتهى وقال
الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في اخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح في صلوة الضحى حديث وقال النووي
في شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف تاويلها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن
مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم
رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي وابي بكر وعمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلف شراح الحديث في تاويل كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة
عليها بدعة لان النبي صلعم لم يواظب عليها كما يرشد اليه النظر في شرح المشكوة للطيبي واما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كما ترى **قال**
المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه لا يجوز ان ياتم قايم بقاعد وجوزه الشافعي وقال احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه

تقدم امم القدرة على القيام وقد خالف ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلان القاعد انقص فحل بركن واما المنقول فهو قول النبي لا يؤمن احد بعدي قاعدا بقيام ومن العجب ان احمد اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب للتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لاجل نفل انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والنسائي والبيهقي في صحاحهم عن عايشة انها قالت لما ثقل رسول الله جاء اليه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك الايام ثم ان النبي وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر فاوما اليه رسول الله ان لا يتاخر فجاء حتى جلس على يسار ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله سقط من الفرس فخدش رجله فجلس في البيت ودخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله قاعدا وصلى الناس خلفه قياما فهذا جواز اقتداء القائم بالقاعد حمله الشافعي على القاعد المعذور لان النبي كان معذورا في الخدش واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا فيه فاذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين فظاهر هذا الحديث يدل على جواز اقتداء الجالس القادر على الجالس معذورا كان او لا وعند الشافعي انه منسوخ والغرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا مخالفة للنقل واما ما ذكر انه خالف المعقول لان القاعد نقص فما ذا يريد من هذا النقصان ان اراد ان القائم اطول منه في الحس فينبغي ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير صحيحا بحسب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة قاعدا كامل في حقه واما ما ذكر من الحديث فلا اسناد له ولا صحة له وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى على من احمد نعوذ بالله انتهى **و اقول** قد مر القدح الاجمالي على روايات عايشة في بحث الامامة العامة خصوصا ما رووه من هذا الحديث الواقع في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب خان فيه بزيادة قوله تلك الايام ليشعر بان امامة ابي بكر بالصلوة كانت مستمرة في ايام يعلم بذلك النبي واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها وبراءتها من كل عيب فهي مخصوصة بما رواه المص من قوله لا يؤم احد بعدي قاعدا بقيام وكذا الكلام في الروايتين الاخيرتين مع ان ما تمسك به احمد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع واما ما ذكره من الترديد فقبيح لظهور ان المراد هو الشق الثاني وما ذكر فيه من ان الصلوة قاعدا كامل في حق من قعد مع تمام الاعذار طول البحث وعين المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المص من الحديث لا اسناد له ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطني والبيهقي في كتابيهما واعتضاده باستدلال مالك به وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات اهل البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى على من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تع ورسوله مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين ومتشابه ومأول وعام وخاص ومطلق ومقيد بعضها يفسر بعضا وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص دال على ارادة خلافه كمعناه المجازي وبعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك اعتراض على الله تع ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل والعام والخاص من المقال وبالجملة الاعتراض بمجرد وجود الظاهر ونحوه في كلام الله تع مما نقل عن الملاحدة واجيب عنه بمثل ما ذكرنا ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لان التسنن الذي انتحله القوم ضرب من الالحاد كما يدل عليه تاويلهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته او لا وقال الشافعي اكره امامة المظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المختلفين في المذاهب اقساما ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك فهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط وغير ذلك فهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء ادمن عليها ولم يتب او لا وبهذا قال الفقهاء الا مالكا وقد خالفوا في ذلك القرآن العزيز حيث قال الله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار اي ركون اعظم من الايتمام في الصلوة التي هي عمود الدين وقال الله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملته الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره امامة الفاسق واما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله انه قال صلوا خلف كل بر وفاجر واما ما ذكر انهم خالفوا القرآن حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظالم الكفر والا فاتباع الظالم ثم ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره ولا يوجب ترك الايتمام به انتهى **و اقول** ان الرواية التي استدل بها على الصحة فاسدة لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر لم يصح فيه شيء يثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم نقول لو اغمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون المراد جواز ان يكون الفاسق ماموما لا اماما وان يكون الوجه في صحة هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روي سابقا من ان مرور الكلب الاسود والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته بل روي انه اذا مر احد بين يديه جاز له منعه بضربه وزجره فتوهم ان حكم الفاجر ايضا في ذلك حكم الكلب والحمار

فصل

فسئل عن حاله فاجيب بانه تام الخ انتهى توجيهه واما ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعي للمعتزلة فانكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم
ان الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الاشعري الذي هو شيخ اصولهم على منابر الري والشام فالخلف
بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة الآية ان اصحابنا كفروا الاشعري في هذا المقام واما ما
من ان المراد بالظلم في الآية الكفر لا فاية المظلم فالظلم منه نكر وذلك لانه يشكل بحال الخلفاء الثلاثة اذ نص عليهم ثم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر
في الزمان الماضي وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فيلزم من النار وللناصب واصحابه المحبين لهم والظاهر ان
الناصب لا يرضى بذلك وان كان لازما له في الواقع فلا بد له من القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون اليه لذلك فان صيغة الفعل
يدل على الحدوث كما حقق في موضعه ولهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق
في محله ايضا ويشير اليه ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير فقوله الذين ظلموا اي
الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين ليدل على ان قليلا من الميل الى من حدث منه شيء من الظلم يوجب هذا العقاب واذا كان
هذا حال من يركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم في نفسه انتهى فتعين ان يكون المراد بالظلم الحادث له انه من الركون اما الارتداد ولم يقل به احد قط
او الاعم منه ومن … وبه يثبت مطلوب الجماعة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل ففيه اجمال واخلال لانه كما ذكره
امام الناصب فخر الدين الرازي في تفسيره هو السكون الى الشيء بالميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع
معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكون اليه وتحسين لرأيه وتزيين لحاله
عند آخرين وقد سنح لي في اثناء هذا التعليق عند امرار النظر في كتاب مشكوة الحديث بعض ما يدل على تجويزهم بلا ايتمام باهل الفجور وهو انه
ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابي داود باسناده الى السائب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ان رجلا
ام قوما فبصق في القبلة ورسول الله صلى الله عليه وآله ينظر فقال رسول الله لقومه حين فرغ لا يصلي لكم فاراد بعد ذلك ان يصلي لهم فمنعوه واخبروه بقول رسول الله
فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله فقال نعم وحسبت انه قال له انك قد آذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبي كان اصل الكلام لا يصل لكم فعدل الى
النفي ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا في الاعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب وذلك لسوء ادبه
بين يدي … انتهى فنقول اذا كان المخل بالآداب المستحبة غير صالح للامامة اصلا حتى كان التوبة عنه ايضا لم يكن مقبولا عند النبي ولهذا اعرض عنه رأسا
ولم يأمره بان يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من ان الاستدلال بكون الفاسق يجب
التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل على عدم تتبعه لمعنى كلام المصنف فان المصنف قد دفع هذا الذي ذكره الناصب بقوله ومن جملة اخبار الفاسق
الذي يؤم الناس اخباره عن طهارته التي هي شرط الصلوة فافهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطريق ليس حايلا بين الامام
والمأموم وان الجدار حايل يمنع من الايتمام الا للمرأة وقال ابو حنيفة الطريق حايل يمنع من الايتمام الا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حايل والجدار
ليس بحايل فجوزوا ان يأتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد بينهما جدار المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب للحس انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطريق ليس بحايل حيث بعد الحايل والحايل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة او الاستطراق فالجدار
حايل واما ما نقل عن ابي حنيفة فهو راجع الى تعريف الحايل فان فسر الحايل بما يمنع من العلم بانتقالات الامام فربما يكون الطريق حايلا والجدار ليس
بحايل فلا غرابة في هذا انتهى واقول وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في المغني وهو ان الطريق ليست محلا
للصلوة فاشبه ما يمنع الاتصال واجاب عنه بمنع عدم كون الطريق محلا للصلوة وهذا الوجه وان كان قياسا واهيا سخيفا لكنه لا يبلغ في السخف مبلغ
ما ذكره الناصب في توجيه مذهب ابي حنيفة فانه هذيان محض ينبغي لقائله ان يتقي الله تعالى ولا اقل يستحي عن الناس ثانيا ولا يأتي بهذه الفضيحة ومن بلغ الحد
المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤونته واغنى عن … فساد كلامه عن تكلف نقضه والزامه فالحمد لله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من التجاهر
بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق بالغث ما يكون من الكلام قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم القصر في الصلوة في
سفر المعصية وقال الشافعي يجوزونه وهو مخالف للمعقول والمنقول ومن قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع ادعائه العلم والامانة لا يبالي بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعي اشهر من الشمس
في رابعة النهار وليس بلدة من بلاد الاسلام الا وفيه نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعي ومكتوب في الكل ان من شرائط القصر ان لا يكون السفر معصية
فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم الموسر او الولد بلا اذن الوالد حيث شرط الاذن او سافر ليزني او يقطع الطريق ويسرق او يظلم
او يقتل بريئا لم يقصر ثم ان هذا الرجل يفتري ويشنع وكان ينبغي له ان يترك الانتساب بالائمة وهم اهل الحق والصواب فان ينسب نفسه بسببه الكذا
انتهى واقول نعم المخالف للامامية في هذه المسألة هو ابو حنيفة دون الشافعي ومالك فانه لا قصر عندهما الا في سفر مباح فقط لكن قد بدل
في عبارة المصنف احدهما بالآخر كما يدل عليه كلام المصنف فيما سيأتي في المسألة المعنونة بقوله العاصي بسفره الخ وهذا التبديل اما ان وقع من الناصب عمدا
لعجزه عن الجواب عنه كما وقع منه نظير ذلك واقبح منه مرارا او من قلم الناسخ سهوا وهذا ظ وليس نظر المص قدس سره مقصورا في هذا الباب على نقل ما

خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل تعرض فيما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى
فلا يفيد نفيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن اللطائف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسئلة وشنع على الشافعي ومالك فقال انه
صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم بلغها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر بقوله صلعم فاذ قد
صح هذا فهي ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك ومن تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذا كان عالما بذلك ولم يخص تع سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص
ذلك ولا يجوز رد صدقة الله تعالى امر رسوله صلعم بقبولها فيكون من لا يفعل عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم فلا حكم
له فقلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وانتم تقولون بانه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجيزون الصلوة فيه وتجزونها فرضا
فاي فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم وفيه من الغسل
كالذي في الحلال لانه اجناب ومجاوزة ختان بختان فوجب فيه حكم عموم الاجناب ومجاوزة الختان انتهى فعلى اولياء الناصب الجواب عنه قال المصنف رفع الله
درجته صح ذهبت الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر واوجب الايام الاخر فيحرم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمران بن حصين حججت مع النبي صلعم
فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عائشة
قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة
الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند
وجود السبب في المحل والشرط ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا
لان العزيمة تقتضي الوجوب والرخصة تقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحها على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه
رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس
فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة
السفر لم يفرض ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي صلعم في السفر وابو بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول عائشة وابن
عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى
لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل
على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض الصلوة السفر مقصورة كما في قول الصحابي واذا تعارض قولا الصحابي حصل الترجيح بدلالة
النص والنص ههنا مرجح فيرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى واقول ان النص مع ما سنتكلم عليه في بيان
دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره ههنا لاصلاح مذهب امامه في القصر قاصر اما استدلاله على عدم
الوجوب بدلالة النص القرآني الذي ذكره على ان القصر رخصة فقصور ظاهر لان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب الخواطر بالقصر و
الاطمينان به ودفع التوهم النقص وايضا هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لانها هي الثابتة بهذه الاية وانما قصر صلوة السفر في حالة
الامن انما هو ثابت بالاية التي استدل بها المص اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر الاية فان في هذه الاية اضمارا والتقدير
فالواجب المكتوب عدة من ايام اخر وبقوله تعالى مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المص وبقوله صلعم ايضا ليس من البر الصيام في السفر والاية
التي استدل بها امام الناصب ان لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الايات والاحاديث
واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بما حاصله ان الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب قبولها آه فمع عدم كونه مما اتفق عليه صحة المسلمين
وعدم صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد وان كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص
اذا عفى فوجوب قبولها ممن يجب طاعته اولى على ان الامر في قوله فاقبلوها دال على حقيقة وهي الوجوب وفي هذا القدر كفاية في هدم ما ذهب
الشافعي اليه والقدح على ما استدل به عليه فكان الاولى ان نضرب صفحا عن التعرض للتعارض التي توهمها الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك
فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكر للتاييد والاستظهار لكن لما طعن الناصب في نقل الرواية التي توهمها معارضة فلنتعرض
لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول للرواية التي ذكرها تتمة دالة على كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله صلعم فكان
لا يزيد في السفر على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى ووجه الدلالة ان مواظبة النبي صلعم واصحابه الثلثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة
وعدم التخيير كما لا يخفى وح فالمراد بقول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز النفل في السفر بحكم الشارع باتمام الصلوة فاتممت
الصلوة لئلا يلزم اول كلامه واخره ويسلم عن المخالفة التي لا يليق بكلام حاضري الاعلام قال المصنف رفع الله درجته صح ذهبت الامامية الى وجوب القصر
في الصوم على المسافر طاعة وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر

انما استدل به مع ان الدوام في قصر الصلوة دون الصوم لانه يصير دليلا على قصر الصوم ايضا بناء على ما ذكره المص ان كل من اوجب القصر في الصوم اوجب القصر في الصلوة تامل منه

فعدة من ايام اخر وجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم اما ما روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من المدينة ومعه عشرة الاف
وذلك على راس ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ما بين عسفان
وقديد افطر وافطروا قال الزهري وانما يؤخذ من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالآخر فالآخر وفيه عن ابن عباس قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان الى حنين والناس مختلفون
فصائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فوضعه على راحلته حتى رآه الناس ثم شرب فشرب الناس معه في رمضان وفيه
عن جابر بن عبد الله ان النبي خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب
فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة اولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر وقال عليه السلام الصائم في
السفر كالمفطر في الحضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر وهو افضل لمن طاقه بخلاف الصلوة فان الافضل
فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان حمزة بن
عمرو الاسلمي قال للنبي اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد الخدري
قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم و
هذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة
لما رواها عليه واما قوله انه مخالفة للنص حيث اوجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم فمردود لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد
به بيان وجوب القضاء وان سلمنا الدلالة فنصوص الحديث تبينه انتهى **واقول** وما ذكره اولا من ان جواز القصر للصوم بالنص والاجماع
لا يخ عن مغلطه لان النص القرآني يدل على الجواز لا في خمسة واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه ان الخبر محمول على انه انما سئله صلى الله عليه وسلم عن صوم التطوع
لان في اول الخبر رواها البخاري عن حمزة زيادة هي قوله قال يا رسول الله اني امرء اسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند اسند وهي صو
ح وعقبه بما نقله الناصب ههنا ولا يخفى ان السرد هو المداومة على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة
على ذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا
ننكره تطوعا او فرضا غير رمضان ومما يبين هذا انه لا يتم انه عليه السلام سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل
به المصنف من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فباطل لان حديث جابر الذي حكم فيه النبي صلى الله عليه وسلم على الصائم بكونه عاصيا نص على وجوب
الافطار وتحريم الصوم كما صرح به العلامة وكذا ما رواه المصنف من قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري عن جابر ايضا وهو
صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر واما منعه اللزوم ومخالفته اياه للنص متمسكا بان تقدير الاية فعدة من ايام
اخر ان افطر فتقدير بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير الا لضرورة ولم الى ارتكاب ترويج المذهب
جعل معنى الاية تابعا للمذهب فساده مما لا يخفى ونعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الاية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة
ولا مخصوصة فصح ان الله تعالى لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه
ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى موضوعة بلا برهان قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايضا في رد احتجاجهم بقول
الله عز وجل وان تصوموا خير لكم لغفلة كبيرة من الكابر وكذب كذبا فاحشا من احتج بها في اباحة الصوم في السفر لانه تحريف كلام الله تعالى عن مواضعه
نعوذ بالله من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الاية يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه
الاية في حال الصوم المنسوخ وذلك انه كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صامه ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان
الصوم افضل هذا نص الاية وليس للسفر فيها مدخل اصلا ولا للاطعام مدخل في الافطار في السفر ايضا فكيف يستجاز هذه الطامة انتهى ثم قال بعد فصل
ان الفتوى المذكور والاستناد بحديث ابي سعيد وحمزة ونحوها علماء ابي حنيفة ومالك والشافعي عظيم لانهم لا يجيزون لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر
في ذلك اليوم الذي ابتدأ صيامه فيه ولعلي انه يخطي وما يبعد عنهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر ناصر قولهم فيما اخذ
في احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلى الله عليه وسلم وايجاب الكفارة عليه في افطاره وهذا خروج عن الاسلام ممن اقدم
عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **مسئلة** ذهبت الامامية الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالايتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن
الدال على وجوب التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان في الابطال فكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لزمه الاتمام لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة
لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم حذف بالاقتداء حكم الرخصة ورجع الى العزيمة لقوة العزيمة ولوجوب متابعة الامام فيتعين الاتمام واما قولهم انه خالف عموم
القرآن الدال على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب ههنا ليس الزيادة
والنقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى **واقول** لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم بل الاصل عدم وجوب الزائد

وكن

وكذا الاتمام ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي عزيمة عندنا وعنده في وقتنا من الجمهور وغيرهم كالاتمام في الحضر ان الاكثر على ان فيها البيت بقصر حقيقة ابل
فرضت ركعتين ركعتين في السفر واربعا اربعا وثلثا في الحضر ثم سبعت لروايته عن عمر وعايشة انها قالت صلوة السفر ركعتان تام غير قصر وبلد
في الحضر وانما ذهب الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة متمسكا بان نفي الجناح في الاية للاباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلم الرخصة
فلا منافاة بينها وبين الوجوب كما في اكل الميتة عند خوف التلف وعلى هذا فيسقط جميع ما فرعه على الاصل المهدوم بقوله فاذا
فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الخ على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر مما لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا آلة انما هي
الله تعالى في حجر المغناطيس ونحوه واما في عزيمة الى المعاني التي لا وجود لها بالاصالة فلم يطلع عليه ايضا ما ورد في قوة العزيمة من قوة وجوب متابعة
الامام وهي من الكل الظهور ان وجوب متابعة الامام متحقق في جانب العكس ايضا كما اشار اليه المص مع انهم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم والعجب من
المالكيين والحنفيين والشافعيين والقائلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينتقل اليه حكم امامه المقتصر وان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه
في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد ولكن هذا مما تركوا فيه القران والقياس وما
وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر لم يقصرها قال فاذا خرج بنيته الى الاتمام فاحرى ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا
قياس في غاية الفساد لانه لا نسبة ولا شبه بين صرف النية من سفر الى اقامة وبين الايتمام بامام مقيم بل النسبة بينهما هو بين ظاهر واحتج بعضهم
بقول النبي صلى الله عليه وآله انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لهم فقولوا للمقيم خلف المسافر ان ائتم به واذ فقال قايلهم قد جاء اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقلنا او صح
هذا لكان عليكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم يفرق بين ماموم والامام فالواجب على هذا ان المسافر جملة يقصر والمقيم جملة يتم ولا بد على حده ثم اخال
انما حمد الله تعالى التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته **م**ذهبت الامامية الى من فاته صلوة سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في
السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة
الحضر ذكر غير صلوة السفر انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب تمام الصلوة السفر اذا صلاها في الحضر لان القصر عنده
رخصة لشغل السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرايب استدلاله لان هذا الحديث يدل على وجوب القضا
عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت وان الدلالة على هذا انتهى **و اقول** ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء
موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا
فيكفي الاتيان ببدل ما رخص فيه لانه الذي استقر الوجوب فيه والاصل فيه المساواة وعدم الزيادة وبهذا يندفع ايضا ما استغربه من استدلال المص
بالحديث فان الضمير في قوله صلى الله عليه وآله فليصلها راجع الى الصلوة الفائتة واذا كان الفائتة صلوة القصر كان المراد بقوله فليصلها افعلها قصرا لانها
الذي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت **قال** المص رفع الله درجته **م**ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام
وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قائما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام واي
سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب
القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام فرخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى
و اقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطاء اصله ووضعه للاصول
ذلك الظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا كقولهم الاصل في الاشياء الاباحة والاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل غيره يحكم به من ركب السفن
فان كل من ركب ها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يقدر الناصب وامثاله
على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا بفعل
انس حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف امر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا
فقلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام حاشا لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر منه ايضا صحة ما نسبه المص
ههنا الى ابي حنيفة وان اشارة الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح لا يصح **قال** المص رفع الله درجته **م**ذهبت الامامية الى ان العاصي
بسفره كالخارج لقطع الطريق والساعي في قتل مسلم او لطلب فجور وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه
الثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي واما
المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد رحم على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب الى
هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب مذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق
النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة للمعقول وفرق بين جواز
القصر واكل الميتة لان اكل الميتة هو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر فانه لطف شامل
للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى **و اقول** ما نسبه المص فيما مضى الى الشافعي وهو جواز القصر في سفر المعصية في المسئلة المدونة

هيهنا الى ابي حنيفة واصحابه وعدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين وفرق ما بين الغروق والقدم واما ما استدل به من اطلاق النصوص وتقييده بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فهو وهم ومخالف لاطلاقات اهل الشرع حيث صرحوا بنفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر من بلد الى بلد لقتل نفس بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **مح** ذهبت الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين سفرا وحضرا من غير عذر في وقت الاولى والثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة لا يجوز الجمع لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بحق النسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين وجمع بين العشائين بمزدلفة وقد خالف في ذلك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الجمهور في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول الله الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشاء جمعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشائين تقديما وتاخيرا في السفر الجامع لشرط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر لانه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في الحضر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فهو لا ربط له بالمدعى لانه يدل على مشروعية الصلوة في هذا الوقت الممتد والسنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها واما ما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي ان ذلك لعذر المطر ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان المشهورات من الضروريات تحجب اداء كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جايزا بلا عذر من الاعذار لم يكن الصلوة مخصوصة بالاوقات فوجب اداء كل صلوة في وقتها اذا لم يكن عذر انتهى **واقول** دعوى كون الجمع حضرا محل النزاع فلا بد لاثباته من دليل واما ما ذكره من ان استدلال المص بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية مما لا ربط له بالمدعى فمما نشأ من عدم ربط فهمه المعاني العلمية وقصوره عن درك الحقايق القرانية وذلك لان عموم الاية يدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل من الظهرين والعشائين لزوما لا سترة به واما ما ذكره من ان السنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على حصر ادائها في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نسلم صلاحيتها للمعارضة وتخصيصا لعموم القران وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك قدح على الشافعي فان المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم ان الشافعي باول الاحاديث المذكورة وجعلها تابعا للمذهب الذي سبق على لسانه في وقت وتانف بعد الاطلاع على الاحاديث ان يرجع عنه ويجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسائل ولنذكر كلام النووي هيهنا حتى يظهر ان الناصب يفتري على امامه **فنقول** قال عفا الله عنه في رواية مسلم في حديث ابن عباس رض صلى رسول الله صلعم الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس رض حين سئل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس رض ان رسول الله صلعم جمع بين الصلوة في سفرة سافرها في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله صلعم ثمانيا جميعا وسبعا جميعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم لا يفتر ولا ينثني الصلوة الصلوة فقال ابن عباس تعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله صلعم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها تاويلات ومذاهب منهم من تاوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف ولا مطر ومنهم من اوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاوله على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها فصار صورة جمع وهذا ايضا ضعيف او باطل لانه يخالف الظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث لتقويته فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التاويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض ونحوه مما هو في معناه من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس رض اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من ان منها وجوب اداء كل صلوة

في وقتها فان اراد به شبهها وجوب ادائها في وقتها المختص فغير مسلم اشتهار ذلك عند من جوز الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا
يقدح ذلك في تجويز الجمع فان عندنا معاشر الامامية من اول الزوال بقدر اربع ركعات يكون وقتا مختصا للظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين
العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر
في وقتها المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم **قال** المصنف رفع الله درجته **مط** ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر
حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي صلى الله عليه وآله وامر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على العصر انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اخر الجمع في العصر فله ان يصلي الظهر اولا لا لاجل التقديم من جهة انه متقدم حسا وله ان يقدم
العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الفائتة فيجوز قضاء الفائتة بعد اداء فرض الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فغلط وفعل النبي
في السفر يدل على الندب ان ثبت واما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقتها لا في الجمع والفوت انتهى **واقول** اراد بقوله وله ان يقدم العصر
لان الوقت له ان ما عدا وقت اداء ركعات الظهر يختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسألة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فبالطريق
الاولى ان لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر اولى بالمنع كما لا يخفى ويدل على ان الناصب تمويه في دعوى
ذلك ولم يجاهر بها تفريعه على ذلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائتة اه حيث لم يستطع ان يصرح بفوات الظهر بل اقحم لفظ الحكم و
بالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك علامة بوقوعهما اداء فالقول بكون ذلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر قضاء
او في حكم الفائت باطل جدا كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى المصنف للاجماع فيما ذكر فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول
وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام من كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي يدل على الندب ففيه
ما مر نقلا عن الانصاري الشافعي شارح البيان وغيره في غيره ان مواظبة النبي صلى الله عليه وآله على فعل يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء
في وقتها لا في الجمع والفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقتها خلاف الاصل بل هو تحكم بارد **قال**
المصنف رفع الله درجته **ن** ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام ينعقد به الجمعة وخالف الشافعية
وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ومن نية اقامة عشرة ايام لا يوجب
الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصر وفيه لبقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا
يتاتى في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى **واقول** الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمصنف وكتب الحنفية والشافعية
انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله صلى الله عليه وآله وانما المستند في ذلك قول الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف وانه هل يحكم بكون
ناوي اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايتهم عن اهل البيت عليهم السلام فان الشافعي فرط في ذلك
فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشرة موجبا للاقامة مع فتوى امامه الشافعي بان
نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى **قال** المصنف رفع الله درجته **فا** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن
وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وقد خالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان من يبلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور
الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محلا للجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** يكفي في رد
ما ذكره الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة على ما اتى به المصنف قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي
وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة
على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال
ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء ام لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع النداء ولم يسمع وكل هذه الاقوال لا حجة
لقائلها لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلق من يحد
ذلك بثلاثة اميال بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله صلى الله عليه وآله قلنا وقد روي ان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله صلى الله عليه وآله قلنا لو
قد روي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه صلى الله عليه وآله وهي على اكثر من ثلثة اميال وليس في ذلك دليل على انه صلى الله عليه وآله اوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي
انه صلى الله عليه وآله اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن
او لحمل الريح له الى جهة اخرى او لحوالة رابية من الارض بينه ممن كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل
والمؤذن صيتا والريح يحمل صوته اليه وبالضرورة ندري ان قول الرسول صلى الله عليه وآله في بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاجابة
لحضور الصلوة المدعو اليها الا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا ويبين ذلك اخباره بانه يهم باحراق المتخلفين عن
الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع اليه ما افترض الله تعالى السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشترط

تعالى من سمع النداء ثم لم يسمع في الندا انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح قبل ذلك فحسنا فقد افترض ما لم يفترضه الله تعالى في الآية ولا
رسوله صلى الله عليه وآله فقد صح يقينا انه تعالى انما امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة او بقرة او كبشا
او ما ذكرنا معها وقد صح امر رسول الله صلى الله عليه وآله من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القرآن انما هو المشي لا الجري فقد صح
ان السعي المامور به انما هو لادراك الصلوة لا للمسارعة دون ادراكها وقد قال عليه السلام فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه

قال المصنف رفع الله درجته **نب** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم
الحضور او الصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب
عليهم الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا على فرسخ قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على زبارا والكوفة فقال لا وبين زبارا والكوفة الخندق وهي
قرية تقرب بالكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القرآن وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مضى هذه المسئلة الا تعيين الفرسخين ولا نعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان
فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا
كان او بعيدا انتهى **واقول** يتوجه الفرق بين ما ذكره المصنف هيهنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما كان في حكم سواد البلد وههنا فيما بعد عن البلد
بمسافة معينة من القرى ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اتى به المصنف من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذ ذلك
روايات اهل البيت عليهم السلام لكن المصنف انما ذكر عند الاخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا ان يجعله حجة على احد قال المصنف طاب ثراه نج
الفقهاء لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند علمائنا اجمع لقول الباقر ع
لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء وهؤلاء ولانها لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع ان النبي صلى الله عليه وآله لم يجمع الا في مسجد
كذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين اولى من موضع واحد مع بعد المسافة لمشق الاتيان فلابد من تقدير يرفع المشقة
والقدر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي
لا تقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت اقطاره وبه قال مالك لان النبي ص كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم تبلغ اقطارها
فرسخا فهذا الحديث الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان ليس بينهما جسر كانا كالبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا وعنه جواز ذلك في
بغداد خاصة لان الحدود تقام فيها في موضعين وفي الجمعة حيث تقام الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيها بمقتضى
قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب بن سلمة وقال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا ع كان يخرج يصلي العيد في
الجبان ويستخلف ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد وحمل على بعده فرسخا وليس عن ابي حنيفة فيه شيء
وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغناء باثنتين لم يجز الثالثة وكذا
ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات الا ان عمر كتب الى
ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس حجة ويحمل على اي بلد كنتم واعتذر اصحاب الشافعي له بانه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي بكبرها تحصل
المشقة وهو مصير الى قول احمد او بانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف او لانها
اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه مما نقلنا هيهنا من كلام التذكرة
ومما نقلناه في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد
وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل **قال المصنف** رفع الله درجته **نج** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام و
قال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
حضور اربعين غير الامام لان الجماعة فريضة في الجمعة ولا بد للجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي ص وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت
في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا مخالفة لعموم القرآن والسنة المشهورة انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له على ما ذهب اليه الشافعي لان النبي ص لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع
ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فجاز ما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط فخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال تارة لا جمعة الا باربعين
رجلا وتارة انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على
ان هذا الاحتياط معارض بمثله لجواز ان يكون الجمعة منعقدة بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس
الامر فيكون ذلك مخالفا للاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار
الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القرآن
فظاهر فان صيغة الجمع في آية الجمعة يقتضي تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب في الاربعين

وانهنا بيان ضعف ما ذكر بان ابن حزم قال ان المنتسبين الى مالك يجيزون في ان لا يكون بين جامعين اقل من ثلثة اميال فاما نحن فنجوز ايضا عندنا جمعتان ١٢ منه

وهي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ... ١٢ مجتبى

وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد واما مخالفة فلم يدعها المص هيهنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك للسنة فليطالع ثمة قال المص
رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا
بذلك نص القرآن وقول النبي ص اتم الصلوة على ما افتتحت عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول العدد شرط الجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من
عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث وجبنا في الجمعة العدد انتهى واقول مراد المص بالنص
قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الاية فان البخاري روى في سبب نزوله عن جابر انه قال اقبلت عير يوم الجمعة ونحن نصلي مع رسول الله ص
الجمعة فانفض الناس الا اثنى عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفي روايات اهل البيت عليهم السلم انهم انفضوا عنه الا علي بن ابي طالب ع فقد دلت الاية مع ما
روي في سبب نزولها على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام
واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث وجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده المشئوم المستند الى الراي اوجب
في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص والحديث اوجب مجرد ذلك فغلطه ظاهر لان النص القرآني والحديث صريحان
في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان الصلوة على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه فتدبر وقال المص رفع الله درجته يه ذهبت
الامامية الى ان بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفا بذلك
كلام الله تعالى وكلام رسوله وقد سبقا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من الغرائب فان من ضروريات الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر
فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة بالخروج عن وقته وهو قائل بخلاف ما هو معلوم من ضروريات الدين ومع ذلك ينسب
القائل بمخالفة النصوص وهذا اغرب الاشياء انتهى واقول لم يرد المص بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كله صح صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع
في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبير في وقته ثم ظهر عدم بقاء وقت تتمة الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون
ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فاغرب الاشياء عمى قلب الناصب وفي شؤمه بحيث لم يهتد الى المعنى الضروري
الذي كان في الوضوح كنار على علم ثم الدليل على ما ذكره المص من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال رسول الله ص اذا
اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فامر ص بان يصلي مع الامام ما ادرك وعمم ص ولم يخصص وسماه مدركا لما ادرك من الصلوة
فقد ادرك الصلوة لا يدل على ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر قال المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة
فان صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاه وخالف
في ذلك القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان فاته صلى الظهر وذهب ابو حنيفة
ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هي الفريضة اصالة و
الظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور
بالاسقاط باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا يتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من
الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل ابي حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز لما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع
ولهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عند ابي حنيفة بالسعي انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه لا وجه
لنقل مذهب نفسه هيهنا الا تكثير السواد وتضييع القرطاس والمداد بل الاحرى نقله لمذهب الشافعي ايضا هيهنا وفي كثير من المسائل السابقة و
اللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في تقوية مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة احد وخلص عن كلفة
السعي من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة ولاندرس هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان ما عند ابي
حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه آه ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا
مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول بان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر ايضا كان حاضر الحقيقة
بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من يسمع النداء لا من حضر المسجد فتجويز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما
لا يخفى قال المص رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها وقد
خالفوا في ذلك القرآن انتهى واقول قد ترك الناصب ذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من الكتاب قال المص رفع الله
درجته يح ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي ص انه لم يخطب الا قائما وقال صلوا كما رايتموني
اصلي ولانها بدل من الركعتين فساوتهما في الحكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام
قائما ويقراهما في حال القيام ان قدر والا فالاستنابة اولى ومذهب ابي حنيفة انه يخطب قائما لان القيام فيه متوارث فان خطب قاعدا جاز لحصول
المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي عليه السلم عليه يفيد تاكد السنة لا الوجوب واما قوله
صلوا كما رايتموني اصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة فباطل لان استقبال القبلة ليس بشرط

لانها لم تنعقد الجماعة في الابتداء فلم تنعقد صلوة جمعتها الى ان يكون ركعتين ١٢

في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يكون الحكم بالتساوي بينهما فدخول ما ان مقتضى البدلية التساوي في جميع الاحكام خرج المساواة في القبلة بالاجماع فيبقى
الباقي على حاله كما لا يخفى على المتدرب في الاصول ثم قوله وهما ينبئ عن تشنيع الفقهاء الثلثة ويفيده بعض ما ذكره الناصب هيهنا ما ذكره ابن حزم في كتاب
المحلي حيث قال قال ابو حنيفة ومالك تعالى الخطبة فرض لا تجزي صلوة الجمعة الا بها والوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله ثم تناقضا فقالا
ان خطب جالسا اجزاه وان خطب خطبة واحدة اجزاه وان لم يخطب لم يجزه فقد صح عن جابر انه قال من اخبرك ان رسول الله خطب جالسا فقد كذب
وايضا من الباطل ان يكون بعض فعله فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة لم يجزه وان صلى ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب
قاعدا والقول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعي
عن عمرو بن شعيب عن عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون المرسل كالمسند او اقوى
فيلزمهم الاخذ بقول عمر هيهنا والا فقد تناقضوا انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى وجوب اربعة اشياء في الخطبة حمد الله
تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي وآله والوعظ وقراءة شيء من القرآن وقال ابو حنيفة يجب في الخطبة كل واحدة من الحمد لله والله اكبر وسبحان
الله ولا اله الا الله وغير ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي وفعل الصحابة باسرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اركان
الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقراءة في احديهما لاشتمال خطبة النبي على هذه الامور و
مذهب ابي حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد لابد من ذكر طويل يسمى خطبة ودليل ابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير
فصل بين القليل والكثير وفعل النبي عنده محمول على الندب انتهى **واقول** اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم الاية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي
مخصصا له بالخطبة على الوجه الماثور واكثر عمومات القرآن والاطلاقات قد بين بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الاية المذكورة بما نقله المص
من فعل النبي وفعل اصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان فعل النبي عند ابي حنيفة محمول على الندب فمردود بما
مر مرارا من انه لا اعتبار بعند ابي حنيفة وامثاله مع ما مر ايضا من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول محمول على الوجوب سيما
وقد واظب الصحابة ايضا على ذلك كما ذكره المص وسلمه الناصب وثانيا انه لا فائدة في نقله لمذهب الشافعي في ذلك وابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه
يتوجه على ما ذهب اليه الاخيران ما اورده ابن حزم على تعريف مالك الخطبة بكل كلام ذي بال فهو انهما ذهبا الى فرضية الخطبة ومن اوجب فرضا
يجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علما لا اشتباه فيه والا فقد جهلوا فرضهم ايضا ثم قوله ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان
قال قال ابو وائل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله
يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود
انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخبرني بعض وجوه الناس انه
بال في ثيابه وكان قد نشب في المقصورة انتهى واقول قد قيل انه لاجل تطويل الخطبة ايضا قد ضرط معوية بن ابي سفيان ضرطة طويلة على المنبر فلما
راى تنفر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم باسناد ذنبه الى الله تعالى فقال الحمد لله الذي خلق ابداننا واسكنها ارواحنا وجعل فيها رياحا
وجعل خروجها للنفس راحة فلربما اختلجت في غير اوانها وانفلتت في غير وقتها فلا جناح على من جاء منه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة بن
صوحان العبدي قدس سره وقال صدقت يا معوية ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها رياحا وجعل خروجها للنفس راحة
ولكن جعل ارسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام قوموا فقد خرا اميركم فلا صلوة لكم انتهى والظاهر من حال عدو الله
انه انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر وسخرية على المحراب والمنبر وقد حمله اولياؤه على ما سمعت وهو قد احاله على الله تعالى كما عرفت قاتلهم الله تعالى
في الاخرة والاولى **قال** المص رفع الله درجته **سو** ذهبت الامامية الى استحباب ان يقرا في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال ابو حنيفة
ليس في القرآن شيء معين يقرء ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين فقال ان النبي كان يقرء في صلوة
الجمعة سورة الجمعة والمنافقين كذا في مسند احمد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان السنة ان يقرء في الاولى
الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة وبالمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك اليوم
فكان المناسب اعلامهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعي واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى **واقول** قوله لان الجمعة
يناسب الصلوة اي سورة الجمعة تناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب ذلك للمناسبة لا للتاسي بفعل النبي فلولا المناسبة لما
حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته
له في قراءة سورة المنافقين بانه زال هذا السبب اليوم وفيه ما فيه اذ قد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصلها ما كنا نعرف المنافقين
الا ببغض علي بن ابي طالب والمنافقون ما زالوا وما انقصوا بل كانوا لا يزالون في الازدياد الى اليوم كما بيناه سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان
في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله حيث قال ان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن واول دليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي
ظهر عنه في التصنيف هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق **قال** المص رفع الله درجته **سا** ذهبت الامامية الى ان الجمعة تدرك بادراك ركعة لا بدو

[Margin note:] ... بالتساوي بينهما ... انتهى واقول ... [illegible] ... من كلام الاصحاب ... الشافعي ... وغيره ... ما ذكره من ان قوله صلوا كما رايتموني اصلي ... لان الصلوة غير الخطبة ... ان كان من غير الخطبة ... لكن الخطبة من شرائط صلوة الجمعة ... وقوله صلوا ... يشمل الشرائط والاركان وقد اتى النبي في صلوة الجمعة بالخطبة قائما فيجب علينا الاتيان به قائما واما ما ذكره من ان استقبال القبلة ليس بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة

وقال عمر بن الخطاب انما بدل الخطبتين من الركعتين فمن لم يدرك الجمعة صلى اربعا وبه قال عطا وطاوس ومجاهد وقال ابو حنيفة يدركها بادراك اليسير
ولو سجود السهو بعد التسليم وقد خالفوا في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة يدل على عدم ادراكها
بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الازيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامها
في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا
يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي صلى الله عليه وآله لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة
اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقتها فيشمل سائر الوقت فالخارج من الوقت يخرج من حكمه عامة الصلوة فان ادراك الركعة
يكون كافيا في ادراكها والزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث اما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث
ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله صلى الله عليه وآله ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد
او في سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه
ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة
حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى واقول ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء
الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط ادراك المأموم للامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام
فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة ليس في ما رأينا من كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به لابي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير
الحديث من دلالته على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوة في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة اشبه بكلام المبرسمين المبهوتين بل الظاهر من كلام
الطيبي ان اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روي عن البخاري عن انس من ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي الجمعة
حين تميل الشمس الحديث انه محمول على انه في فصل دون فصل ولم يرد بقوله كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة
عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من
الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة الخ ففيه انه تكرار لما
سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة الخ فيرد ويرد بانا لا نسلم انه يصدق على مدرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك لصلوة
الجمعة مع الامام كما هو المطلوب نعم ربما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر قال المصنف رفع الله درجته سبـ ذهب
الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة من لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى واحل الله البيع
والمقتضي للتحريم هو الصلوة كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة للقرآن لان حرمة
البيع بعد النداء ثابت بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى واقول قد استمر الامر على الناصب
من تحرير المسألة السابقة الى هيهنا فاتى هيهنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام في ان العبد ونحوه خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة فلا يتوجه
اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع اي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع او للعلية وهل هذا
الا هذيان وام بالصلاح هذا اخر فتدبر قال المصنف رفع الله درجته سح ذهبت الامامية الى تنويع صلوة شدة الخوف يجب بالامكان ماشيا او
راكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى ينقضي القتال او ينقضيها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث لم يتأت لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل
ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يؤمون بالركوع والسجود الى اي جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدل
بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية انه يفسدها القتال والمشي والركوب فلا حجة عليه في النص لان كون المصلي
راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى واقول هذا الاستدلال افتراء على ابي حنيفة اذ كل متحرك من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند
الخوف عن العدو سواء كان راكبا او راجلا سيما عند التحام القتال كما نزل هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة
والمشي عن الاية كما لا يخفى نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه الدارمي والبيهقي من انه صلى الله عليه وآله اخر الصلوة يوم الخندق لانه
قد اضطر هناك الى المشي واجيب بان الاية ما نسخت لذلك هل الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع ثمة من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى
يأتيه اليقين قال المصنف رفع الله درجته سد ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا
في نفس المصر او في موضع يصلي فيه العيد وقال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر فقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل المنصف
ان الامامية اكثر تحفظا بالجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث انهم لم يجوزوا الائتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة
الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي صلى الله عليه وآله واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الجمعة يقع في خطة الساكنين بشرط ان لا يعتادون نقل بيوتها فلا يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان ما

من الشافعي انه لا يكون في جوف المصر فانه لا يجوز لاهل الخيام في منازلهم اذا كان مجتمعة الا قرب الى المنازل واما الجمعة في الصحراء فغير وارد
ولا هو مما عمل به رسول الله ص ولا احد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع المخالف لعموم القرآن شيء لا يظهر لان الشرائط في صحة الجمعة معلومة
من السنة انتهى **واقول** ما نقله المص عن الشافعي هو انه لا يجوز لاهل المصر الا ان يصلوا الجمعة في جوف المصر لا يخرجون به الى الصحراء كما في
العيدين ولم يتنبه القول بعدم جواز ان يأتي اهل القبائل في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا او باطلا واما ما ذكره من ان الجمعة في الصحراء
غير وارد عن الشرع ففيه ان المص بين ان النص القرآني وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله ص ولا احد من الخلفاء
فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فانا نعلم قطعا ان النبي ص ولا احدا من اصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوة اليومية على فرش الاكاسرة والقياصرة
ولا على الحرير والديباج الى غير ذلك مع جواز ذلك كله اتفاقا واما ما ذكره من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف
ولو صح ذلك لزم بطلان صلوة العيد جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلها في الصحراء اتفاقا واما دفعه للزوم مخالفة عموم القرآن بان الشرائط
معلومة من السنة فان اراد به السنة النبوية فدون اثباته خرط القتاد وان اراد سنة الشافعي وشفعائه فلعل الخصم لا يلتفت اليه تدبر **قال**
المص رفع الله درجته **سه** ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد
خالفوا في ذلك قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى اراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا مداومة النبي ص **وقال**
الناصب خفضه الله اقول صلوة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست واجبة لعدم ورود الامر بهما ومداومة النبي ص يفيد تأكيد السنة لا الوجوب
والاستدلال بالاية لا يتم لان انحصار ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه وان سلم فلا يدل على الوجوب لامكان
حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها الا ترى ان في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون والاعراض عن اللغو ليس بواجب
بل مندوب انتهى **واقول** قوله لعدم ورود الامر بهما مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر اما لتضمنه للامر قطعا واما ان المراد بالصلوة فيه صلوة
العيد فللاجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي ص يفيد تأكد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا دليل الوجوب باعتراف
الشافعي الانصاري في شرح الينابيع والقول بانه لتأكد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمدفوع
بان الفلاح هو الفوز والنجاة فهو اعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والاخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح
لذلك غير جائز **قال** المص رفع الله درجته **سو** ذهبت الامامية الى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الاربعة انها سنة وقد خالفوا في ذلك
قول النبي ص لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى يخوف بهما عباده فاذا رأيتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس
يوم مات ابراهيم ابن رسول الله ص فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابراهيم فقال رسول الله ص ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان
لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوفين
سنة مؤكدة والامر محمول على الاستحباب لاستمرار الامر على ان تاركها لا يلام ولا يذم عليه وذلك بالاجماع انتهى **واقول** قد قدمنا البرهان على
ان الامر للوجوب وان الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الامر على ان لا يلام ولا يذم ملوم مذموم وكذا دعوى الاجماع
كيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علماء اهل البيت ع **قال** المص رفع الله درجته **سز** ذهبت الامامية الى استحباب صلوة الاستسقاء
وقال ابو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي ص وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله ص يوما يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس
انه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيد وفعل ذلك ابو بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة
لفعل النبي ص والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى
استغفروا ربكم انه كان غفارا ورسول الله ص لم يرو عنه الصلوة وذهب ابو محمد وابو يوسف الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه ص صلى فيه
ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة انه فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى **واقول** من امارات اختلال الرأي انا
انه يعتذر ولا من جانب ابي حنيفة بانه يقول لم يرو عن النبي ص صلوة الاستسقاء ثم ينقل عن صاحبيه انهما رويا انه ص صلى فيه ركعتين كصلوة العيد
وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحبيه او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما تدبر **قال** المص رفع الله درجته **سح** ذهبت الامامية الى
ان سنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي واصحابه الا ان بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار شعارا للرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قال الغزالي في
هل يحل لمن يؤمن بالله واليوم الاخر ان يغير الشرع لاجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا الصلوة لان الرافضة يفعلونها انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الروافض فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لانهم يخفون
الاعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا اظهار الكفر للانبياء للتقية وكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى **اقول**
قد علم امام الناصب وحجة اسلامه الغزالي ذلك كما صرح به المص فانكار العلم به للسخط اما تجاهل منه وتجهيل لامامه وكذا فيه تكذيب لنحرير ابن اثير
الجزري حيث قال في جامع الاصول ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا ع فان هذا الحكم منه متوقف على علمه بمذهب الامامية
ولو على الاجمال ومن اوضح الدلالة على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب انه قد علم من اول هذا الكتاب الى ههنا جملة صالحة من مذهب الامامية قطعا

وسيصرح عنقريب في مسئلة التحريم بين بكاء الملائكة على مذهب الامامية ومع هذا فالظاهر ان مذهبهم مجهول ولعل ما ذكره من انهم يخفون الاعمال
للتقية فليس على الحال لان الفقهاء منهم يخفون الاعمال التي لا تقرب بها بعض الجمهور فانه لا يستطيع القيود ليتركب ولو سلم اخفاءهم للاعمال كلها فلا يلزم
اخفاءهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المؤيد الذي رفع التقية و
عدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب
لاحتمال ان يكون ما نسب الى الامامية لم يكن مذهبا وقولا لهم بل كان من اقوال بعض الجمهور ليس المتحيرين في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره
من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية فمن افتراء الناصب في مسائله من نوع الاذناب كما اوضحناه في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ثم
لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القران وسنة النبي لاجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما ذكره المص هيهنا بل قال الزمخشري وهو من الائمة
الحنفية في الفروع في تفسير قوله تع وهو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الاية ان يصلي على احاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة
ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن الحجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى ال النبي عليهم الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل
بكلمة على بين النبي وآله عند الصلوة عليهم رغما للشيعة وقال مؤلف الهداية في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة عادة
جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبدان عن ابي علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت
في صلوة الصبح لانه صار شعار قوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع شيئا استحبه في زماننا لكونها قد صارت شعار الروافض منها الجهر
بالبسملة وتسطيح القبر والتختم باليمين قال بعض شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي
ان ينبه عليه ان المتسمين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما مر بيانه سابقا وكان من سنة معوية ان يعمل بقدر
الامكان خلاف ما عمل به اهل بيت النبي لعداوته الظاهرة اياهم فكلما راوا عملا شرعيا اهتم بها الشيعة قبلهم بالنبي واهل بيته عليهم السلام عدلوا عنه
الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك بدفع ملام العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك
متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة بما وقع منه ومما العرض ويرشد الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية الجهر في البسملة في
صلوته بالمدينة بمحو الاثار علي ع وما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي ص كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يتختم به في يمينه و
سبب اتخاذه انه ص كتب الى ملك الروم وقيل له لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما وكان علي ع واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم
في يساره معوية ولهذا لما انكر النواصب على المطرق السبكي في تختمه باليمين شعر قالوا التختم في اليمين وانما مارسته الى تشيعها بالصادق
ونقر بامتي لال محمد وتباعد مني لكل منافق الناصبين فرجهم بخواتم اسم النبي به من الخالق قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي ص فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والسيف محاء الذنوب
فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله ص لما حضر شهداء
احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى واقول ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوعة
لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف محاء الذنوب فانما يسلم كونه محاء للذنوب الحاصلة من الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد
فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر بما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي ص خرج يوما فصلى
على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث الذي يظهر انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي ص ان ياتي بما وجب من الصلوة
على شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي ص واصحابه في تلك الواقعة فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك ما
الكافي من الحنفية في الاصول من تقدم الوجوب على الندب في تقدم المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولان المثبت يثبت
امرا زائدا على ما اطلع هو على ما اثبته وقول الناصب ان صلوة النبي ص على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي عذر مسموع كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها
افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله ص باتباع الجنازة انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت اليها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن
سالم عن ابيه قال رايت رسول الله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى **واقول** يتوجه عليه
رواية الزهري على تقدير كونه مسند الايعادل الروايتين اللتين رواهما البخاري مشتملتين على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل
قال المص رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف
فعل النبي ص والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اركان
صلوة الميت القيام فلا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه لا يجوز الصلوة على الميت راكبا في القياس لانه

دعا وفي الاستحسان لا يجزيهم فيها صلوة من وجه اوجه التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا هذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى **واقول** نعم ما
نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المصنف عنه لكنه اشد قبحا مما نقله المصنف عنه وافحش من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل هذا الا تلبيس في القياس
وهو اول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدل به على حجيته من الشبهة الوسواس وانكار الناصب لما نقله المصنف عن
ابي حنيفة انما هو لجهالته لم يرد لك في شرح الوقاية والا فهو مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية
الى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا و
انه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله ص يكبرها وكبر امير المؤمنين علي على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه بالاسناد
ان النبي ص كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسة لم يبطل لكن لا يتابع
الماموم بل يسلم في الحال او ينتظره ليسلم معه ولا مدخل لسجود السهو في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي
في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي ص نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ
ان آخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه
سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من ان آخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم و
لو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا اذ لا امر ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال
المصنف في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع وبه قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي ص يكبرها
وعن حذيفة ان النبي ص فعل ذلك وكبر علي ع على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر ع كبر
رسول الله ص خمسا وسئل الصادق ع عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات
فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرائض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل
فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لا يقبل الولاية كبر اربعا وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع
ورووه عن الحسن بن علي عليهما السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر بن عمر وزيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعقبة بن عامر وعطا بن ابي
رباح ولان رسول الله ص نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب قد بينا انه صلى الله عليه وآله يعني الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض
الاموات لكن ذلك لانحراف الميت عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق ع كان رسول الله
يكبر على قوم خمسا وعلى آخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا يكبر ثلثا وروي
عن ابن عباس وعن علي ع انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى سائر الناس اربعا وهو يناسب ما نقلناه من تخصيص الاربع بغير المرضي انتهى ولنعم
ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من ان هذا حسن بين ما رواه العامة لو كانوا يعقلون ويزيد فساد مقال الناصب وسلامة وضوحا ما ذكره
ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال يكبر الامام والمأموم على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبر اربعا فحسن ولا اقل ولا ترفع الايدي الا
في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر سبعا كرهناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه
وان كبر اقل من ثلث لم يسلم بسلامه بل اكملنا التكبير نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج
نا ابو بكر بن شيبة ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا
وانه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله ص يكبرها وصح عن النبي ص انه كبر ايضا اربعا كما ذكر بعد هذا ان شاء الله تعالى واحتج من منع
من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير
على الجنازة فقالوا كبر النبي ص سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا انه اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية
الفساد اول ذلك ان الخبر لا يصح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يستشير عمر في احداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله
او المنع من بعض ما فعله ص ومات وهو مباح فيحرم بعده لا نظن هذا بعمر الا جاهل يجعل عمر من الدين والاسلام طاعنا على السلف انتهى ثم بعد
ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس قال فاي اجماع يخرج عمر عن علي
ابن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد
في غاية الصحة ويدعي الاجماع بخلاف هؤلاء باسانيد واهية فمن حمل من هذه سبيله ومن خسر صفقة من يدخل في عقله ان اجماعا عرفه
ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي على علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا
ولا متعلق لهم بما رويناه ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا على ابن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم التفت وقال انه بدري و
زيد بن ثابت كبر على امه اربعا وانس كبر اربعا وكل هذا حق وصواب ليس احد من هؤلاء صح عنه انكار تكبيرات خمس اصلا وحتى لو وجد لكان
معارضا بقول من خالفها ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القرآن والسنة وقد صح انه ص كبر خمسا واربعا

فلا يجوز ترك احد منها عليه السلام ولم نجد عن احد من الائمة تكبيرا اكثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس وبلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن
النبي ص قط فكرهنا ذلك لم نبيه ص عنه فلم ينقل تحريمه لذلك وكذلك نقول فيمن كبر ثلاثا واما دون الثلث وفوق التسع فلم يفعله النبي ص ولا نعلما
احدا قال به فهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الا حديثا ساقطا وجب ان ننبه عليه وهو ان رسول الله ص صلى على الحمزة رض يوم احد سبعين تكبيرا
صلوة وهذا باطل بلا شك هذا اخر كلام ابن حزم وقد علم مما رواه عن زيد بن ارقم انه قد عمل عليا ما ذهبت اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات الاربع بالمنافقين
والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو امامة علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي والاتيان بالخمس لمن اعتقده
ولكنهم علموا مما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع ان من افتى كالشافعي بعد بجواز اكثر من تكبيرات اربع فقد ابتدع بسنة عمر وتحجر على سنة النبي ص فلا تغفل
قال المص رفع الله درجته عج ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص
روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله ص على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر
فكان لا يتنزه من البول فدعا بقضيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث
سفيان الثوري قال ان رسول الله ص قال للانصار خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدتان خضراوان توضعان
من اصل اليد الى اصل الترقوة انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول ما اجهله بالسنة وبمعاني الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان
المراد من الغرس فيه ان يبقيا رطبين ناميين ليكونا مسبحين لله تعالى فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فاين
التسبيح والنمو والحديث يصرح بدل على هذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة في دفع العذاب عن الميتين فما فائدة دفنها
مع الميت هذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد بعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث الثوري فما رايناه باسناده ولا من
ذكره من ارباب الصحاح فكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم ياذن به الله حيث يقول ام لهم
شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة ثم انا راينا انهم
يستدلون بادلتنا المتروكة لاشتمالها على المعايب فتركوا دلائلنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى واقول العجب من الناصب الشقي انه في غاية
الجهل بمعنى الحديث ومما ذكره اصحابه فيه ومع هذا يشنع على المص بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه في مثل هذا قيل ليت الفحل يهضم نفسه وذلك لان الجريدة
على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة في السعفة التي جرد عنها الخوص وانه في الدنيا ان سعفة النخل تنمو وعند غرسه في الارض فضلا عن نموه بعد تجريد
الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح به في الحديث انما المذكور في شروح الحديث كالمشكوة للطيبي انهما يسبحان ما داما رطبين لا ما داما ناميين
وانما النمو شيء احدثه الناصب لمزيد هواه الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة فنقول نعم ولهذا وقع في متن الحديث
انه يخفف بذلك العذاب لم يقل انه يدفع فليمهل اولياء الناصب الكودنة والتصرف في دين الله هل وقع منه او من ائمته او من المص قدس سره واما ما ذكره
من ان حديث الثوري ليس بمسند فجوابه ان الدليل في الحقيقة ما رواه المص عن الحميدي واورد حديث الثوري تاييدا له ويكفي في التاييد كونه مرسلا
وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس بادنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند او اقوى انتهى
فيمكن ان المص اورد الحديث الاول حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري حجة على اثنين منهما هذا مع ما روي في البخاري والمشكوة ان بريدة
ابن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره من انا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة آه ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان
لهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي ص روايات تزيد على ما في صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتاب التهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي
قدس سره وغير ذلك لكن المص قدس سره انما استدل في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم ادخل في الاحتجاج واقوى في
سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا واما ما فعله الناصب من تقسيم الاستدلال الامامية بروايتهم الى الضعيف والصحيح فتقسيم سقيم اذ اسانيد الكل عندنا
غير مستقيم لكن يحتج بها عليكم لما ذكرنا من التاكيد لا الالزام ولكيد بالله التاييد قال المص رفع الله درجته

الفصل الثالث في الزكوة

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة تستانف
الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياه الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها
ثلث حقاق ثم تستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمس شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق
واربع شياه فاذا بلغت مائة وخمسا وسبعين ففيها ثلث حقاق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث
حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل في كل من الخمسين ما عمل في الخمسين التي
بعد المائة وخمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد خالف في ذلك نص
رسول الله ص وفي الصحاح عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى و قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم لا

الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات انه اذا زادت الابل على مائة وعشرين عود ما دونها فهذا دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله انه كتب في اخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة لانه العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كتاب عمرو بن حزم غير متصل الى صاحب العزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد علي بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم بها حجة وسليمان بن داود مجمع الجزري الذي رواها متفق على تركه وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي ولا باحتجاج الحنفي بآخرها انتهى وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني موافقا لنا طاعنا على دليل ابي حنيفة ان في حديثي الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند آل عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه ابو بكر عن النبي بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته فرواه الاثرم في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقته الاحاديث الصحاح وموافقته القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كسائر بهيمة الانعام ولانه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابتداء من غير جنسه لانه لا يحتمل المواساة من جنسه فعدلنا الى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون في ما بين نحوها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لان النبي ع خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما مر في بيان مذهب فلما اوجب احدهما عينا مخالفا الحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى **واقول** قد مر ان ما في كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبي في شرح المشكوة احتجوا اي الحنفية بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي ع في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفرائض الى اولها وبما روي انه صلوات الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على العشرين ومائة استونفت الفريضة ولا يعادلان حديث انس فانه متفق على صحته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حول الحول وقال ابو حنيفة لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى واتوا الزكوة انتهى **واقول** ان الناصب لم يذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المراض شراء صحيحة وقال مالك يجب وقد نقض في ذلك قول رسول الله ص اياكم وكرايم اموالكم فاذا نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة الا اذا كان كلها مراضا ومعيبة فان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا بشراء الصحيحة والمراد ان الاسراء اذا احتاج الى الشراء لا يشتري صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لان تمام الحديث وخذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها انتهى **واقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما تكلفه وقبول الاعتراض اسلم واولى من الجواب بما يدل على قصور النصاب ثم ان تفسير الحواشي بالاوساط لا يصدر عن حشو حشوي يدور على الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم **قال** المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الزكوة يجب في العين وقال الشافعي يجب في الذمة وقد خالف نص النبي ص حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع وتبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور ويعصي بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزكوة او رهن بعد الوجوب قبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع اخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح الاخراج من موضع اخر لكنه له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق والظرفية المستفادة من الحديث السابق حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين مط انتهى **واقول** ان ما ذكره الناصب في تقرير مذهب امامه الشافعي وتطبيق الدليل عليه تكلف بل تعسف ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره يقتضي كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع اخر يقتضي كونها في الذمة فيكون امر واحد متعلقا بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع اخر لا نافع نقل الكلام الى الجهتين والحيثيتين ونقول هاتان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا مخلص الا بان يقال ان جواز الاخراج من موضع اخر من حيث ان الشارع بالمالك فكانه قال له الشارع انه يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج من غيره ارفاقا بك اقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم في هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من زمننا الى زمن رسول الله ص ان من وجبت عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوته الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك الذهب ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري او مما يوهب له او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين اذ لو كانت في العين لم يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من كل ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء الا بتراضيهما على حكم البيع وايضا فلو كانت الزكوة في عين المال لكانت لا تخلو من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال او يكون في شيء بعينه غير معين

اللعمه من الابل ما بين الثلث الى العشرين موسنة لا واحد لها من لفظها والكبيرة فعادتي المثل النقد الى النقد ابل عولهم الى عشرين او اى اذا اجتمعنا القليل مع القليل صار كثيرا ١٢ ص

اى لو كان لكل النصاب مريضا صحيحة لا ذلحق الزكوة وصبا اذا اعتبار المريضة كان من المرضى دون ولو تبا بها امراضها الجوا الا ان يتطوع صاحبها

اى بكون المال العين زكوة الصلح منها تتعلق بالذمة انتهى ١٢ منه

ان تمكن من ايصالها الى مستحقها فلم يفعل فعد تغير مال ملمنا لوجه الضمان وكذا ان تمكن من ايصالها الى الساعي او الامام شرح وجيز

فلو كان في كل جزء منه يحرم عليه ان يبيع منه شاة او جبة فما فوقها الا باذن اهل الصدقات في تلك الجزء شركاء ويحرم عليه ان ياكل منها شيئا لما ذكرنا و
هذا باطل بالاجماع فما يلزم به ان لا يخرج الشاة الا بقيمة مصححة بما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد وان كانت الزكوة في شيء منه بغير عينه فهذا باطل
وكان يلزم فيه مثل ذلك سواء بسواء لانه كان لا يدري لعله يبيع و ياكل الذي هو حق اهل الصدقة انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة بانتفاء
تبعية النماء لها بعد استقرارها ملك المساكين فيه بعد ما كان للمالك العدول من مستحق الى اخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز
تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل اداء حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يفرق تعلق الزكوة في نصب الابل الخمس بالذمة
لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة الشاة وللاصحاب ههنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطلب
ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته **ق** ذهبت الامامية الى ان من غير ماله ونقصه حتى لا يوخذ منه الزكوة اخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك
واحمد يوخذ منه الزكوة و يوخذ نصف ماله وقد خالفا في ذلك قول النبي ع ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول
اخذ نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث خان في دفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى
واقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية ان التعزير بالمال صار منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال
الا انه يرد الى الصاحب اذا تاب والا يصرف الى ما يرى الامام وفي مشكل الاثار ان اخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر ان من يفعل هذا التغيير انما يفعله
قبل حلول الحول ولو بايام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق التعزير فبناء كلام مالك واحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء او
الرقم على الماء **قال** المصنف رفع الله درجته **ر** ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب وقد خالف في ذلك قول النبي
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه
يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما الاخراج بعد البلوغ والافاقة والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن
جده عن النبي من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فاذا وجب في النقصان
الذاتي فلان يجب في النقصان العرضي يكون من باب الاولى ولان الزكوة غرامة مالية فيعتبر بها المؤن كنفقة الزوجات فصار كالعشر والخراج هذا
دليل المسئلة واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة علينا لانا لا نطالب الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى **واقول** لو سلم صحة
ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة ايصالها الى الصبي قال الراغب الصدقة في الاصل يقال للمتطوع
والزكوة الواجب ويسمى الواجب صدقة اذا تحرى صاحبه الصدق في فعله انتهى ولو لان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى ياكله الصدقة
والنفقة لا تستاكل المال وافناءه الى نفقة الصبي ولي اظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية ففيه غرامة وملامة لا يخفى وكذا الكلام
في قياسها بالمؤن فتامل واما ما ذكره في دفع استدلال المص بالحديث بقوله لانا لا نطالب الطفل بالاداء اه فاقول في جوابه ان التكليف لا يستلزم
الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم ان لا
يكون الطلب من كل شخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر واجاب ابن حزم اخر وهو انه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط
الملامة وسقوط فرايض الابدان انتهى فتامل فيه **قال** المص رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها الزكوة اذا بلغت صافية
ماتي درهم وقال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة باقل من النصف وجبت ولو كان عليه دين ماتا درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة باقل
من النصف ولو بحبة برئت ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله ع على اليد ما اخذت حتى تؤدي وانما اخذ دراهم خالصة فكيف يجزي عنها
المغشوشة ما دون من النصف وقال ع ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والمغشوش ليس ورقا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول
مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمته ان يبلغ نصابا لان الدراهم
لا تخلو عن قليل غش لانها لا ينطبع الا به ويخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبار الحقيقة فالذي عليه الفضة
الخالصة اذا ادى عنها المغشوشة يصدق عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة الا مغشوشة فالمغشوشة يؤدي بالمغشوشة فهو ادى ما عليه
فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما لفقه الناصب من المقدمات الواهية اشبه بكلام المبرسم المبهوت واهون من نسج العنكبوت وهل هذا الا مثل
ان يقال اذا كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس والحل ان صدق الفضة على المغشوش
الذي غلب عليه الفضة مم وكذا ما فرع عليه من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه غش وكذا المقدمة القائلة ان الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى امتناع
خلو الفضة عن الغش وما فرعه عليها بقوله فالذي يجب عليه الخ وكان هذه المقدمات مما نظمها عبيد الزاكاني لاضحاك الناس او هزله مع القائلين
بالقياس **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله ع في الرقة
ربع العشر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول قد مر من مذهب ابي حنيفة ان الفضة عنده لا يخلو عن الغش فالمزيف عنده في حكم الخالصة انتهى **و**
اقول قد مر منا بيان ان مذهب ابي حنيفة في ذلك مزيف مغشوش فيجب العدول عنه الى الحق الخالص **قال** المص رفع الله درجته **ي** ذهبت
الامامية الى انه ليس في الزائد على المائتين شيء حتى يبلغ اربعين ففيها درهم وقال ابو حنيفة ما زاد عن المائتين فيه ربع العشر وان قل وقد خالف في
قوله وحكم النجاسة ويقال ان كان الغالب

وقال المص بعد نقل حديث مسعود في جواز التعزير بالمال وعلى تسليم انه منسوخ حيث ان التعزير في ابتداء الاسلام كانت في المال ثم نسخ انتهى منه ۱۲

ذلك قول رسول الله هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهما انتهى و قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة
مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابها قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل
اربعين درهما درهم والعجب موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه بما دليل الشافعي فلقوله في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه
لان الزكوة وجبت شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم تحرزا عن التشقيص انتهى و اقول
المذهب الذي نسبه المص الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهب المص كما لا يخفى وانما يوافق المذهب الذي افترى الناصب في نسبته اليه فلا عجب
بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل ما رآه في شيء من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتى به من المتاخرين من اصحابه
واما ما ذكره من دليل الشافعي ففيه اولا ان الحديث الموضوع على علي قد اختصره الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روي في جامع
الاصول عن علي عن النبي انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى يتم مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها
خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصده لان ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس في الناقص عنها
شيء اذ لا يبلغ اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من التوجيه الاستحساني معارض مدفوع بان الشارع العفو في الابتداء فكان له عفو بعد النصاب
والله الموفق للصواب قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله
عفوت عن الخيل والرقيق انتهى و قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما الا اذا اخذ للتجارة بشروطها
ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي انه قال قال رسول الله قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم
ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل
مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه
صدقة ودليل ابي حنيفة قوله في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما روياه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين
الدينار والتقويم ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى و اقول ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم نره
في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب دليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى و
لعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي وما روي من فعل عمر ثم جعل مضمونهما حديثا واحدا كما يشعر به اخر كلامه او غيره سواء كلام عمر مع كلام
النبي في التخيير وتوضيح ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال في الخيل السائمة
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكر هذا انما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة حيث قال وروي عن عمر انه كان
ياخذ من الراس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاول بانه يرويه غورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ
منهم شيئا تبرعوا به وسالوه اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم فروى احمد باسناده عن حارثة قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر رضه عنه فقالوا
انا اصبنا اموالا وخيلا ورقيقا نحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعل صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي وفيهم علي فقال علي هو حسن
ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر ياخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعله
صاحباي من قبل يعني النبي وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز له ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو
حسن ان لم يكن جزية ياخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم فدل على ان اخذهم بذلك غير جائز الرابع
استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشر عليه باخذه سوى علي رض عنه بهذا الشرط الذي ذكره ولو كان واجبا
لاشار وابه السادس ان عمر عوضهم عنه رزق عبيدهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها يكمل نماءها وينتفع بدرها
ولحمها ويضحى بجنسها ويكون هديا وفدية عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك
انتهى قال ابن حزم قد استدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تع خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما رواه ابو هريرة عن النبي من ان الخيل
لرجل اجر ولرجل ستر فذكر الحديث وفيه رجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في ردها ان هذا ما موه
به الحنفيون من الاحتجاج بالقران والسنة وفعل الصحابة وهم يخالفون لكل ذلك اما الاية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما
فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجميع ثم لو كان في الاية ان في كل صنف من اصناف الاموال
صدقة وليس ذلك فيها الا بنص او دليل لما كان لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا مقدار المال الماخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك
الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله الماموه بالبيان قال تع لتبين للناس ما نزل اليهم اما الحديث فليس فيه الا ان
لله تع حقا في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر
الحديث وهو حمل على ما طابت به نفسه منها في سبيل الله تع وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد خالفوهما وذلك ان قول ابي حنيفة انه
لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة فح يجب فيها الزكوة وصفة ذلك الزكوة ان

صاحب مخيّل يخير ان شاء اعطى عن كل خمس منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قوّمها فاعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل
عمر ايضا فقد خالفوا عمر في اخذ الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل راس فكيف يجوز لذي عقل و دين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس
بحجة انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب وقال ابو حنيفة ومالك
يضم وقد خالفا في ذلك قول رسول الله ص ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لان صدقة كل نوع فرضت على حدة فلا يكمل الناقص من النوع
بالآخر ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة لقوله ع ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في
الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث فيما ذكره عن ابي حنيفة ومالك مما
ليس في كتبهم انتهى **واقول** نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم ايضا في كتاب المحلى غاية الامر انه قال انه قول ابي حنيفة
الاول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما اورده عليهما وينبه اولياء الناصب بان اسلافهم قد جرحوا اسوتهم بايديهم فانه قد وقع
في الزامهم واشد في ارغامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه من الدنانير و
الدراهم ما اذا حسبها على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او مائتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون
له دينار و مائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير والدراهم ورخصها وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال
يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم فعليه فيهما الزكوة والا فلا فيرى على من له دينار واحد يساوي
لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا ومائتا درهم غير درهم لا يساوي
لرخصها وغلاء الذهب دينارا الزكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابو سليمان لا يضم ذهب الى ورق اصلا لا بقيمة ولا على الاجزاء
من عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما فان كمل احدهما نصابا زكاه ولم يزك الآخر واحتج من رأى جمعهما بانهما
اثمان الاشياء فنقول لهم ان الفلوس قد يكون اثمانا ايضا فزكوها على هذا الرأي الفاسد والاشياء كلها قد يباع بعضها ببعض فتكون اثمانا فزكوا
العروض بهذه العلة واصدقوا لكم انهما لما كانا اثمانا للاشياء وجبت بهما في بعض الزكوة فهذه علة لم يصححها قرآن ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا
اجماع ولا قول صاحب ولا قياس يعقل ولا رأي سديد انما هي دعوى في غاية الفساد ايضا فاذا صححوها فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانهما يؤكل
ويشرب البانهما ويجزي كل منهما عن سبعة في الهدي ثم اجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل
النص فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكوة ولا يخلو الفضة والذهب من ان يكونا جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا
فحرموا بيع احدهما بالآخر متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك ويلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكوة وهم
لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان فظهر فساد هذا القول بيقين ايضا فيلزم من رأى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكي في بعض الاوقات دينارا او درهما
فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالاندلس ازيد من مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من رأى الجمع بينهما بتكامل الاجزاء انه اذا كان الذهب
رخيصا وغاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة ويخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة هذا ضد ما جمع به بينهما فمن راعى
القيمة لا الاجزاء ومن راعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحدة هذا خطأ بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل اجمع الذهب مع الفضة بالقيمة
واخرج عنهما احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما تحكم بالباطل فيلزمهم اذا اجتمع له ذهب وفضة يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من
عشرة دراهم فانه ان اخرج ذهبا عن كليهما فانه يخرج ربع دينار واقل عن زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما و كان
الدينار لا يساوي الا اقل من عشرة دراهم وجب ان يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل باجماع فان قالوا انكم تجمعون بين
الضان والماعز في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يأت الزكوة في الذهب
والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يأت الزكوة في الضان الا باسم الضان ولا في الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا بينهما وهم يجمعون على ان الذهب غير الفضة
وانه يجوز بيع درهم من احدهما بما شئت من الآخر وان احدهما حلال للنساء والرجال والآخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون ان الزكوة
لا يجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير ومائة درهم وهذا تناقض لا خفاء به هذا وحجتنا
في انه لا يحل الجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله ص ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد اوجب الزكوة
في اقل من خمس اواق وفي هذا خلاف مجرد لامر رسول الله ص وشرع لم يأذن الله تعالى به وهم يصححون الخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا
ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمرو بن عمر اسقاط الزكوة في اقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رض واما
اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه نأخذ لان رسول الله ص قال
في الورق ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله ص باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد
اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يأت بما امر فلم يؤد واما الذهب فلا امتراء انها يجمع على انه ان اخرج في زكوة الذهب فقد ادى

ما عليه واتفق ما امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب او عرضا عن جهة او غيرها جامعا النص فيما عداهما فلا يجوز ان ينسب
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حكما بغير نص ولا اجماع بالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصاب
وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة ساعة ثم هلكت الا واحدة ثم مضى عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب
اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال في لحظة انقطع الحول واستانف ان عاد ولو باع
بالعيب او الاقالة او نحوهما ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا
في الهداية ويفهم الدليل منه ان ما نسب الى ابي حنيفة افتراء انتهى **واقول** لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه
يدل على ان ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال شارحه
اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب الزكوة انتهى فعلم ان ما في الهداية مسوق على طبق المعنى
به فيما بينهم من مذهب صاحبه وهو مبني على المسامحة في كون النصاب في الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
يد ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيها الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكوة في
الحلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد استعمالا
مباحا ولا محظورا او لا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب انه افترى على الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث الذي هو دليل الشافعي
في عين تلك المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما
الزكوة ودليله ان السبب نام لان النماء موجود وهو الاعداد للتجارة مطلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى **واقول**
تثنية الضمير في قوله فيها تحريف من الناصب الخاسر الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا او سهو من قلم الناسخ فينبغي ان يكون بدله
فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة ففي القسمين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان مالكا قد وافق
ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامراة تلبسه او تكريه او كان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه ان كان لرجل
يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه ان ما ذكره
تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قران ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا راي
له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف
والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا لقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي
على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون
فيه الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه يشبه متاع البيت
الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا بهذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل
والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث قبل كل شيء وبعد فمع فساد هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه
من الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم اين وجدتم اباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف
المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة والمصحف فان ادعوا في ذلك رواية عن السلف باصح طريق من
طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفيان عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه
مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة
عن خواتيم الذهب للرجال وقيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف والا فلا النصوص اتبعتم ولا القياس استعملتم
فسقط هذا القول بيقين واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لا نعلم دلالة
به قران ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيها وكذا الابل وعجل البقر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيها
والحلي تنمى كراءه وتنميه وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض
واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط
فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير السوائم لانعقاد الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان
تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة او تماديها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه بالاختلاف وقال هذا القايل وجدنا المعلوفة ينفق عليها
ويلخذ منها ووجدنا السوائم ياخذ منها ولا ينفق عليها والحلي ياخذ منه كراءه وينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فقلنا له والسائمة

ايضا ينفق عليها الحج الى غير ذلك وهذه كلها اهواء وتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم مما مر ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره
بقوله وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال
ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها متعلقة بالعين للوجوب في الذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشغل بدين
اخرى وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة والمراد دين له مطالب
من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في
عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى واقول لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا مال له شرعا وله التصرف فيه كسائر
ملكه ولهذا لو سرقه المقرض او غيره قطعت يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفي الزكوة عن المقرض بما ذكروه دليلا لنفي
الزكوة عن المديون الذي اخذ القرض فانه علل الاول بانه اذا خرج الدين عن مالكه الذي قد اقرضه غيره فهو معدوم عنده فلا يكون مالا له فلا زكوة
عليه تامل وايضا المذكور في الينابيع قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجته الاصلية على الحج وفرق بان وجوب الحج غير دائر مع المال لوجوبه على الفقير
بمكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة ذكائه
انه اضعف من ذلك فان فرض المسئلة ان في يد المديون مالا زائدا عن قدر ضرورته نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة
التي لا تزيد عن ضرورته قدر ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الاية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والاخرة لانه لم يات بتخصيص شيء منها قرآن ولا سنة
ولم ندع في ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم واما نحن فقد قلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ليضلنا ولبينه رسول الله
المامور ببيان ما انزل الينا فاذ لم يخبر الله تعالى ورسوله بتخصيص شيء من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى قال
المصنف رفع الله درجته ل ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح خالف في ذلك عموم قوله تعالى
واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ورد في بعض الاحاديث النهي وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كسائر البيوع المنهية عنها
فلا مخالفة للنص انتهى واقول لو سلم ورود بعض احاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان
النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا قال المصنف رفع الله درجته ن ذهبت الامامية الى وجوب الخمس
في كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنائم دار الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة في هذا واما الاستدلال
بالاية فمن عجائب الاستدلال لان الاية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى واقول حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند
الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل صلحا بغير قتال فلا يدل الاية عندهم على الاعم والجواب ان الحق
الظاهر هو التعميم لان ظاهر الاية قد دل عليه كما ينبئ عنه الموصول وبيانه بقوله من شيء ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب
اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوعة لغة للفائدة المكتسبة ولو براس مال وبشهادة الاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفس عبد
بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن المشترك وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه
بقدر نصيبه قال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب فطرة العبد في المشترك يجب بالحصة لدخوله في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم الامر بالاخراج لا يشمله على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم الامر كما ذكره المصنف رفع الله درجته ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى
قياس فاسد هو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب والجواب عنه انه قياس مع الفارق لانه لا يلزم السيد المكاتب ان يخرج عن نفسه زكوة
الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان ولايته للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط
عن العبد المشترك صدقة الفطر عنه وعن سيديه حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع
لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد وكل عبد وامة من رقيق كثير قلنا اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله ص
لم يخرجها كل احد عن عبده وامته وانما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق فهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجميع هذا النص لم يجز في الرقيق الواجب نصفا رقيقين لانه لا يقع عليها

وان التبوع(؟) الحاقا بهم كانوا يبيعون الشاة باضعاف ثمنها ... ولا يبالون على صاحبها الدين فدل على انه لا يمنع ملكوتها ١٢ منه

كالمعادن والكنوز وما يخرج من البحار من الذهب والدرر والتجارات والصناعات والزراعات والارض التي اشتراها الذمي من مسلم والحلال اذا اختلط بالحرام وامثالها ١٢ نق

اي ليس عليه ولاية تامة مثل المكاتب ابن قدامه

اسم قيمة والنصف بعتق نصف قيمة وقال الحنفيون من اعطى نصفي شاتين في الزكوة اجزأته ولو اعتق نصفي رقبتين في رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن
ما كان من مملوك بين اثنين فصاعدا فلا سادات فيه زكوة الفطر فان كان عبدان بين اثنين فصاعدا فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من يملكهم
واما قولهم انه قياس على من لم يجز الا بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس للخطأ على الخطأ بل من قلد
على بعض صاع لم يجز داء وعلى ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد تجا من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الحويرث عن محمد بن عمار عن ابي هريرة
قال ليس زكوة الفطر عن مملوك بين اثنين قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين هذا مما خالف فيه الحنفيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالف
وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله صلى الله عليه وآله في ايجابه صدقة الفطر على كل حر وعبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا
الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى ان الزكوة المالية
والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله صلى الله عليه وآله فدين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب في تركته فلا يسقط بالموت كالاجنبي انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة فيه لعدم صحة الحديث عنده
انتهى **واقول** بناؤه ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين انما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا
الديون الالهية فان بعضهم قد بلغ في الشدة الى غاية لم يقرّبها كفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الآخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر
الشافعية بالحديث الذي ذكره المصنف فمنع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع في الصوم

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا اخرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه رميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء
والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان
جرى به الريق غافلا فان قدر على التمييز والمج لم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده
الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه
لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة فما دونها قليل وان اخرجه واخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان
الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه يتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة
عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يسمونه
طعاما فلا يكون اكلا انتهى **واقول** الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني
ذكره عن تكلف ابطاله ولكن نذكر ما اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشحيذا للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج هو وهما
من بين اسنانه شيء من بقية سحوره كالحبة وشيء من اللحم ونحو ذلك فبلعه عامدا ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم هذا القول لاحد
قبلهما واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد وانما حرم اكل ما لم يؤكل فكان الاحتجاج سقطا وادخل من القول المحتج له وما علمنا شيئا
اكل فيمكن وجوده بعد الاكل الا قيأ او عذرة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر تعمد الاكل في الصوم من ذلك بان يكون دون
مقدار الحمصة فكان هذا التحديد ظريفا جدا ثم بعد ذلك فاي حمص هو الاملسي الفاخر ام الصغير فان قالوا قسناه على الريق قلنا لهم فمن اين فرقتم
بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق ونسئلهم عمن له مطحنة كبيرة مثقوبة فدخلت فيها من سحوره زبيبة وباقلات فاخرجها يوما اخر بلسانه وقنبا او
حمصا او خبزا فان اجازوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا اعجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل وانما الحق الواضح ان كل ما يسمى
اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب ممن قلد ابا حنيفة ومالكا
في هذا ولم يقلد من ساعة من ساعاته خير من دهرهما كله وهو ابو طلحة الانصاري ومنا ما صح طريق عن شعبة وعمران القطان كلاهما عن قتادة عن انس
ان ابا طلحة كان يأكل البرد وهو صائم قال عمران في حديثه ويقول في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة وسمعه قتادة من انس
لكنهم قوم لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق الخ ففيه ان الكلام
في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق
والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيها وخالفوا النص في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافطار في الصائم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن
قصد مع ذكر الصوم وفي الضبط قيود مشروحة [illegible] ولو طار ذبابة الى جوفه او وصل غبار الطريق وغربلة الدقيق الى الجوف
لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه او وجر طعاما مكرها والشراب وهو مغمى عليه لم يفطر لانه في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار
فهو في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل لعامد للاكل ولا يجب فلا مخالفة انتهى **واقول** ان المصنف رفع الله درجته لم ينقل
ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار بها ان

انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كذب فانهم قالوا بلزوم القضاء دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به اصحابه في كتبهم

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف

في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين له انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب

الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع وان الشمس قد غربت فاكل فبان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب

التهذيب يكره الاكل والشرب وقال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم التبيين وان صح ما رواه عن مالك فللاحتياط انتهى واقول تعليله لما

ذهب اليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من انه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم

كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي تسقط والله تعالى قد اوجبه مع العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى وقال

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على الفور على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان و

هذا هو المفطر المتعدي فكيف ينسب اليه ان الكفارة يسقط القضاء ولكن لا باس عليه من الافتراء والكذب انتهى واقول كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب

المغني صريح في موافقة ما نسبه المصنف الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلعم لم يامر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عنه

بان النبي صلعم قال للمجامع صم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجه والاثرم ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده

بالاكل وافسد صومه الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى واقول على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في

الجماع في صوم رمضان لا يدفع صحة ما نسبه المصنف الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي

قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يبطل صومه و

قال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف في ذلك قوله صلعم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلعم من صام ثم نسي فاكل

او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر

للحديث وفي القياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله صلعم للذي اكل وشرب

ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس لعله لعدم صحة الحديث انتهى واقول كيف يصح عمل مالك

ههنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المصرح به في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة

نعم قد قاس ذلك كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من المامورات والاكل من المنهيات

كالكلام في الصلوة ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله صلعم للذي اكل الخ قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل شرعي فوق القياس

والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد شبعنا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في قسم الاصول من هذا الكتاب

فلا علينا ان لو بالغنا عنان البيان هنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان مكابرة على المشهورات المتواترات كما لا يخفى قال

المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا

وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان

في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاحترام عن كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل ربما كان

الاولى الزيادة للتنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة وهتك الصوم واما النقل فهو قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى وقال

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل فهو كمن في الصور ما نقل

عن مذهب ابي حنيفة فلم يطلع عليه عبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا

للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله

عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى واقول لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما مر من انهم ربما يسكتون عما هو مذهب

ابي حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب صاحبه والدليل على صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد ايامه

فلكل كفارة خلافا لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تتداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في ترجمته من المشابهة والتسميع فيها

ابي حنيفة ايضا حيث قال ومن وطئ مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطئ في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ

الثانية ام لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا فعليه كفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم

افطر نهارا اخر فعليه كفارة اخرى وقد روي عنه سواء كفر ام لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليوما

اللذان افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منها كفارة غير كفارة اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها

او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ثم لم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان

احدهم وهو ساقه في حجة الوداع ونحو ذلك ولعله الطريق ونحو ذلك عمدا انتهى فتامل

عليه كفارتين كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد وكفر في خلال ذلك مرة فقال عليه كفارة اخرى وفي مرة
قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا تناقض فان ابو حنيفة قد خالف بهذا جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله صلعم الذي وطئ
امرأته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة المأمور بها ولكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه
كما وقع عليه في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا زيادة تعصب وابرام طويناها على غرها لضيق المقام **قال المصنف** رفع الله
درجته ز ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن يجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا
يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب المنعم والتلذذ فكان
ايجاب الكفارة بهما اولى ولان الاكل مفطر وهاتك للصوم ومناف له فاي فرق بينهما واما النقل فامره عم لمن افطر في رمضان بالعتق والصوم او الاطعام
مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان
بجماع واثم به للصوم فقولنا افسد بجماع افاد ان لا كفارة على المفطر بالاكل والشرب او الاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلعم فقال هلكت قال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان
قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتى النبي صلعم
بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي صلعم حتى بدت نواجذه وقال اطعم عيالك وفي رواية يجزي بك ولا
يجزي احدا بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره
على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكره من مخالفة العقل لان اداء الصوم مع الجماع
اشق من ادائه مع الاكل والشرب فالجواب ان وروده في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكفي فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة
الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم اساسا لانه كلفة ومشقة واي نسبة للعقل في تعيين الشرائع واحكامها **واقول** قد
بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به او التزام رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر
المتأخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره
بانه من اهل الرأي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره وتلقبه بالشارع بانه من اهل الحديث واما ما ذكره
في جواب الزام المصنف من مخالفة العقل ففيه اولا ان المصنف لم يستدل بالحسن العقلي الشرعي فيه كما زعم الناصب بل احتج الزاما للشافعي القائل بحجية
القياس بقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا لتضمنه الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان
العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتأمل وثانيا ان ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب قد لا يحصل
بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في
التجريد وغيره في غيره **قال المصنف** رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه ولم يجز له تقديمه وقال ابو حنيفة
يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة
على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى ما نذر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اي يوم شاء مما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين مما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها
الصوم متساوية ولا غرض شرعي يخصص به اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء
بالنذر وهو مما يعد قربة والقربة لا يتصور في الفرق بين الايام انتهى **واقول** قد مر ان عند ابي حنيفة وامثاله ساقط عن درجة الاعتبار
وما استند به له من مساواة الايام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف وللجمعة وليلتها وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة
الى باقي ايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال
مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد لانه بما يكون العبد عيدا بالهلال وقد ثبت عنده مشاهدة
وقال عم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عندهما لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما وانه يحرم
ويحرم صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالضرورة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
اذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلاثين فهو لليلة المستقبلة رأى قبل الزوال او بعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار
للآثار الواردة في ذلك عن الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه
الصوم فالذي رأى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا
بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فالاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم والافطار والهلال
لليلة المستقبلة هو مذهب الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكره من يوم العيد والنصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم

الظاهر ان المراد بهما مستوران الفسق عند الناس ولكن الحاكم المذكور يعرف فسقهما تأمل منه

العيد لامكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما اذا رأى في المغرب فانه يجري الحكم بعد على ان الغد منه عيد الفطر
يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية يوجب تحقق العيد معه وههنا ليس كذلك انتهى واقول
دليله غير صحيح مقدماته لان المقدمة الملحوظة فيه القائلة بانه اذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة غير مسلمة لا بد لبيانه
من دليل واني له ذلك مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف اهل نحلته فيه فذهب ابو يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان رأى قبل الزوال فهو لليلة
الماضية وان رأى بعده فهو لليلة المستقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب محمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا ولزم
قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا واما ما استدل به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان المصنف فرض المسألة فيما
اذا رأى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزيه او سلم ان المسألة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار
فيما نحن فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى حين اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره
من الجواب ان المصنف قد فرض المسألة فيما اذا علم ان ما رأى من الهلال هلال شوال بان رأى في يوم الثلثين قبل الزوال فان ما قبله اقرب الى
الليلة الماضية وما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد ساقط وما فرع عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط
من الكل قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم وفي غده كيف ولو دل قوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحو من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا وطي في نهار شاهد هلال رمضان في ليلة وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص
الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما لزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق
بشهادة فاسقين على الاحسان وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو رأى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد
لانه صادق عليه انه رأى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه ومذهب
ابي حنيفة ان من رأى هلال رمضان وحده صام ان لم يقبل الامام شهادته لقوله صوموا لرؤيته وقد رأى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء
دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندري بالشبهات ولو افطر
قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط
بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى واقول الشرع والعقل بريان
من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه لابي حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في حق غير المنفرد بهلال رمضان لا في حق نفسه كيف يورث
شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال نظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان ما تفرد ابو بكر بروايته من حديث نحن
معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبرا واحدا ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فافهم ايضا المأثور
بين الفقهاء ان الحدود تندري بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية للحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى
الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى وفيه انه ان اراد استوائهم في اصل الحس فمسلم ولكن لا يلزم
منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه اظهر من ان يخفى
قال المصنف رفع الله درجته وايضا ذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه وقال ابو حنيفة ينعقد فان
صامه اجزأ والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم لا تصح قربته الى الله تعالى
ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم
هذين اليومين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد
او من شهر كذا صامها متتابعا لحق الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين وايام التشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق
حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه
اذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عنده والدليل عليه انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو اجابة دعوة الله فيصح
نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب
ابي حنيفة ودليله وما ذكر انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول بالزامه
ويؤاخذ به ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا
بالنهي انتهى واقول انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية واذ صح نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم يومي العيدين واي
يوم نهي عنه فصوم ذلك اليوم معصية ولم يأمر الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح وكيف يقال
انه نذر لصوم مشروع ومن بين علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن نذر ذلك لاجل ترك اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم

لنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقول ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لاستلزامه ما اكرم الله تعالى من خلط الانساب فيما اذا اجتمع اخوان على ام واحدة وعلى اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطي وهل هذا الا هذيان وتلاعب بالدين والدخول في زمرة الملحدين قال المصنف رفع الله درجته ﺞ ذهبت الامامية الى انه لا يجوز لفاقد الهدي صيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك النص من النبي صلى الله عليه وآله فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى انس ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم يومي العيد وايام التشريق لا للمتمتع العادم للهدي ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى واقول نسبة المص الى الكذب انما نشأ من جهله بمذهب امامه فان ما نقله المص عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مطلقا واما يوما العيد فلا يقبلانه واما ايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلثة الواجبة في الحج انتهى قال المص رفع الله درجته ﺞ ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة اذا بقي من الشهر جزء واحد فافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلث عن المجنون حتى يفيق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان كله لم يقضه وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وهو فارق لها بالجنون وهو قائم بعد الجنون الا ترى انه يلزمه ضمان الاتلاف وصدقة الفطرة ونفقة المحارم ومحل هذه الحقوق الذمة فان قيل فعلى هذا السبب والاهلية قد وجدا في المستوعب مع انه لم يوجب القضاء اذ لا فائدة في تحصيله قال صاحب الهداية الجواب ان في الوجوب فائدة وهي صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث انتهى واقول الجنون فنون ومنها تكلف صلاح كلام ابي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابي حنيفة هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه راى على من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله ولم يره على من بلغ او اسلم حينئذ وقال بعض المالكيين المجنون بمنزلة الحائض وهذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله وما ندري فيما المجنون والحائض انتهى وما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لان الفرق بين قضاء كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم اذا كان ذلك البعض الذي وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر الشهر كتسعة وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ﻞ ذهبت الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله لا اعتكاف الا بصوم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف ليلة في المسجد قد واينوي عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله قال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال فاوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه من الحديث فهو من كلام عائشة وهو موقوف ولا يعارض المتصل انتهى واقول يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري واقرانه اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا ليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الريا واجمع للخاطر عن الوساوس الى غير ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه المص من حديث عائشة موقوف فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامة رواها متصلا الى النبي صلى الله عليه وآله وابن حزم رواها متصلا الى عائشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفين الثوري عن حبيب بن ابي ثابت عن عطاء عن عائشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى عطاء عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا جميعا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم اقول يدل على فساد رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها واختلافها وتخالفها لعدة احاديث مروية في جامع الاصول معناها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم في معناه عن ابن عمرو بن دينار عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وآله فقال النبي اعتكف وصم انتهى فان في هذه الرواية قد وقع الترديد بين اليوم والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى واقول حكمه بعدم صحة الخبر سقيم وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل وتعصب باهر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب مولانا امير المؤمنين عليه السلام والذين جاهدوا معه في حروب معوية الباغي امام ابن حزم والا فالظاهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي

ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في عداد اكابر الصحابة والمنع في الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل بن ورقاء وهذا لا يخفى على من له
اطلاع على احوال السلف عند سماع ذلك الا انه قال صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله صلى الله عليه وآله
وسره وقد شهد عبد الله مع النبي غزاة حنين وطايف وتبوك وكان له قدر وسيادة تامة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم امير
رجالة عسكر امير المؤمنين عليه السلام وكان من اكابر الصحابة وروى عن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيفين ويقول شعرا لم يبق الا
الصبر والتوكل ثم التمشي في الرعيل الاول مشي الجمال في حياض المنهل والله يقضي ما يشاء ويفعل وهكذا كان يمشي من قتل الاعداء ويشق الصفوف حتى وصل
الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه فوقف اصحابه الذين كانوا حوله فهجموا عليه وضربوه بالسيف والنبل والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر معوية الى شمايله اللايحة منها آثار
السيادة والنجابة قال كان هذا فحل القوم اللهم اظفرني على الاشتر والاشعث بن قيس فانه ليس في عسكر على مثل هذا الرجل غيرهما وروى عن زيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل
قام يوما بصفين في اصحابه فخطب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وآله ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله في ذلك الباطل ليدحض به
الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا
الطغاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فقاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع
رسول الله صلى الله عليه وآله فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى وقول لم يزل هذا صنيع القوم في انهم اذا وجدوا في سند حديث
رواه شيوخهم احدا من شيعة على عليه السلام جهلوه ونسبوه الى الكذب ولو كان من اكابر اصحاب النبي واما من ينسب الى النصب كعبد الله بن عمرو بن العاص وابيه وغيرهما من العصاة
البغاة فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم قاتلهم الله ما اشد تحاملهم لانحرافهم ونصبهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اذن لزوجته
او امته في نذر الاعتكاف فنذرتا انعقد ولم يجز له منعهما وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعهما وقد خالفا في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلانه دال على تحريم المنع من الاتيان بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما باذنه اجماعا انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز للمرأة ان تصوم تطوعا بحضرة زوجها الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشروع في النافلة لا يوجب
الاتمام فللزوج ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع وما المخالفة للعقل والنقل انتهى واقول ان المصنف فرض المسئلة
في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعي في المندوب فيما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المندوب بجواز الرجوع والمنع ثم كما يرشد اليه
النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي النيسابوري حيث قال قبيل الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرعان احدهما اذا اذن لعبده او زوجته في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف
وكان الاعتكاف تطوعا فله اخراجه وان كان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فله ان يرجع يمنعهما من المضي في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كان قد شرط التتابع في النذر لم يكن
له اخراجها لان الزمان قد تعين له بالشروع فيه فصار كما لو اذن له في صوم النذر ليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجها عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعها كالحكم في المعتكف
اذا اكره على الخروج عن المسجد وسنذكره وقال ابو حنيفة له ان يمنع العبد من كمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المرأة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكها
منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشبه بما لو اذن لهما في صلوة الجمعة وشرعا فيها لم يكن
له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه ويفارق الجمعة لانها بالمجيء يؤدي ان فرضا وهيهنا لا وجوب انتهى ولا يخفى ان الدليل عليل
من وجوه منها مخالفته مدلوله لعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وهيهنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور والاتيان
بالنذر لا يصح واجب كما مر ثم ان الناصب المدبر قطع الله دابره نقل ما الى الدبر عن تدبير ما وقع عن ابي حنيفة فهو لم يقطع دابر الايراد كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته قضاه فان اخره الى رمضان اخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز
في رمضان ثان وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين بالنسبة الى الشهود مع ان مذهبه القياس ووجوب العمل به واي تماثل اشد من التماثل هيهنا انتهى
وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان عين المدة المقدرة كهذا الاسبوع وهذه العشرة
او عشرة من الايام وشهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرقا وخرج عصى ولا يجب الاستيناف ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من اوجب على نفسه اعتكاف
ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاء واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان اخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم رمضان مطلقا ولا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا
لم يجزه الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر ان يصوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضرة وظاهر انه لم يجز عنه صوم
يوم الاثنين من ذي الحجة الآتية انتهى واقول ان المصنف قدس سره كما يدل عليه سياق كلامه اراد انه اذا اتى المكلف ببعض الاعتكاف الذي فاته في رمضان في رمضان اخر بعد
اجزاء ذلك القضاء لا انه اجزاه على وجه الاداء وبالجملة الضمير في انه في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور
كما توهمه الناصب لان الغرض انه قد فات ولا معنى للقول بتاخير ما فات وكذا الضمير في لا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في الرمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا تشنيع المصنف على
ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل معنى كلام المصنف مع غاية وضوحه فاتى بما اشبهه على اعوجاج فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة من مثله قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في
وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام والاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقامهما
والاخير مقام الثاني لا عكسه ولو عين مسجدا غير الثلثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى واقول قد ذكر صاحب الساسع المسئلة على وجه ذكرها الناصب لكن

الامامية

الى الشافعي هو فضيلة قال الشافعي في احد قوليه كذا وقال في الاخر لا يتعين المسجد الاقصى لان النبي صلى الله عليه وآله قال صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة
فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره للزم احد
امرين اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بانه لما انه من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله صلى الله عليه وآله
لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي وما ذكروه لا يلزم فانه اذا
فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا مخالفة في المغني بين ما ذكره المص وبين ما ذكره الناصب كما
لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا من شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسمن ولا
يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة
حيث قال وقد روي عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزاه ولا يخفى انه يلزم منها ان من نذر صوم يوم فجاء بهذا الكفار
فانه يجزيه من الصوم لانه فعل خيرا منه او نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهذا خطاء لانه لم يف بنذره شرعا كما اشار
اليه المص قدس سره **قال المص** رفع الله درجته ح وذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القرآن
العزيز وهو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض او الجنون
او السكر او الردة انقطع ولا يحتسب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم انه نقل خلاف المذهب انتهى **واقول** ان اراد بقوله انقطع
انه لا يبطل فهو عين ما نقله المص من مذهب الشافعي في المغني لا خلاف فيه وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره ليتكلم عليه ولو سلم وجود معنى آخر له فنقول
قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تقرر عند مقلدة مذهب من المذاهب الا رجحية بقولهم هذا هو المذهب وفي المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو
المذهب ما اصطلحوا عليه فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي للقرآن وان اراد انه عين ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في الينابيع ان الشافعي
نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف فتدبر **قال المص** رفع الله درجته

الفصل الخامس في الحج وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله واتموا الحج
والعمرة لله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لان
الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فمتفرع عن الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع اولا وقد ذكرنا في قسم علم الاصول تحقيق
هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الاصول لانه يؤمر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يؤمر
بالفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال بوجوبه على الكفار بالاية لشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرائب الاستدلالات لان من
المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول
نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم ان قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف
يجب ما لا يكون واجبا وهذا من الغرائب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم العجب من هذا تشنيعه على ابي حنيفة بمخالفة
النص بئس الرجل وبئس المذهب انتهى **واقول** كلام المص في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية
في ذلك مشهور وكلام المص صريح فيما ذكرنا لا خفاء فيه اصلا كما لا خفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع
لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انه لا فرق
في الوجوب بين الصلوة والحج وساير الواجبات وليس في كلام المص ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله
فاي فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم مدخول بان الاصل في العام بقاؤه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما في
الاية التي استند بها الناصب في منع المردود فان تخصيص لفظ الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الاية التي استدل بها المص لا دليل على ارادة
الخصوص منه فوجب ابقاؤه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين للمسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والاتصاف بالنجاسة
فلا غرابة في الاسلام وانما الغرابة في دين الناصب الملحد العوجاج فيه مما عرف لذلك الدين والفهم التابع للوهم والتخمين **قال المص** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ويكفي القدرة على الزاد ومسئلة الناس وقد خالف
في ذلك القرآن العزيز قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المؤمنين ع وابن عمر وابن عباس وابن مسعود
وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعائشة وانس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب مالك ان صح ما رواه عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلها
بلا انه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة الحديث انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص عن مالك عما لا يبقى للناصب المطالبة اذ رواه
صاحب الينابيع عنه حيث قال ومذهب مالك يجب عليهما اي على القادر على المشي والكاسب مطلقا والقادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام
في مخالفته جعل التكدي والسؤال عن الناس في حكم الزاد لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذلته المنهي عنه بقوله ع ليس للمؤمن ان

يدل بانفساله عن غيره ان من الاخبار والآثار روايته الجمع بين السفر ماشيا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر منفي في دين الاسلام ولو كان عادة
فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان رخص السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
ج ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة والقائد لمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك
قائدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه والقائد في حقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا
وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا يخالف النص لان الكلام في حصول الاستطاعة في
حق الاعمى وعدم حصوله وهذا لا ينافي ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى **واقول** الاستطاعة قد تكون بالنفس وقد تكون بالاعوان والآلات
الا يرى انه يصدق على من لا يحسن البناء بنفسه انه يقول اني استطيع البناء واريد انه يتمكن منه بالاستنابة والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة
بنفسه فهو مطالب هذا بالبيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المقعد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياسه على
الجهاد وفرق بانه ليس اهلا للقتال فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا
وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان ذمته مشغولة بالحج
والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وان لم يوص بها لانها دين تعلق بها ومذهب ابي حنيفة
ان النيابة تجزي في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرع عنه جائز كما في حديث الخثعمية فانه قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع
ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من ماله فلا يخالف النص انتهى **واقول** قوله صلعم في حديث الخثعمية حجي بصيغة الامر مع ما ذكر فيه من سؤال
المرءة عن حكم ابيها مات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لابي حنيفة بالكذب مع ان ههنا احاديث اخرى صحيحة صريحة
في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو حنيفة انها
مستحبة وقد خالفا في ذلك القران والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي صلعم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عايشة
يا رسول الله صلعم على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبر ان عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبة انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج في العمر الا مرة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله صلعم الحج فريضة والعمرة
تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتادى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذه امارة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول**
ما ذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه فقد طعن فيها ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة
كلها اما احاديث جابر ففي الحجاج بن ارطاة ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى اسقط واوهن لانها من طريق يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن العمري الصغير
وهو ضعيف واما حديث ابي صالح آه واما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف لم يات به قران ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه قائل
بان الصلوة على رسول الله صلعم فرض والوتر في الدهر وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض
عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو اشد منه بطلانا فتدبر **قال**
المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى ان التمتع افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول
النبي صلعم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة فتاسفه على فوات العمرة يدل على الافضلية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان المفرد يأتي باداء كل واحد من النسكين
على حدة وهذا افضل والتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران ولهذا كان افضل والقران
الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تأسف على فوات العمرة على العمرة في شهر الحج وكان مقصوده من هذا الكلام نفي
قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال صلعم لو علمت ان هذا الكلام مقرر بعد نبيهم لجعلتها عمرة دفعا لهذا الظن وابطالا له انتهى
واقول ما ذكره الناصب في وجه فضيلة الافراد معارض بما ذكره المص في كتاب التذكرة من ان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال
افعالها على وجه اليسر والسهولة والترجيح معا لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك ولما ذكره
المص من الحديث فانه صلعم بعد ما امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران اكد ذلك بتاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله
وحله لسياقه الهدي ومن البين انه صلعم لا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله
المص في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المص في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر باطراف المرام فنقول قال قدس سره قال
علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن ابن علي وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطا وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم وعكرمة وهو
احد قولي الشافعي واحدى الروايتين عن احمد واصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم

وبعضهم الامر الوجوبي عطفها على الحج والاصل التشارك بين المعطوف والمعطوف عليه

فلا يجزيهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي سعيد وعايشة ان النبي ص امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد
والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي ص انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه
قال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي ص يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم
حلوا من احرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا التي قدمتم بها متعة فقالوا
كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا ما امرتكم فلولا اني سقت الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله ص فقال
قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن
طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق ع عن ابائه ع قال لما فرغ رسول الله ص من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل ع عند فراغه
من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول الله ص على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس
هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله ص نخرج
الى منى ورؤسنا تقطر من النساء وقال اخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما
صنع الناس ولكني سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي
فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد الى يوم القيمة وشبك اصابعه وانزل الله في ذلك قرانا فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر
من الهدي وفي الصحيح عن ابي ايوب ابرهيم بن عيسى عن الصادق ع قال سالته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله ص يقول لو
استقبلت من امري ما استدبرت لفعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تع لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك
ولان التمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال افعالها على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الراي الى ان القران افضل لما رواه
انس قال سمعت رسول الله ص اهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل وان
لم يسقه فالتمتع افضل لان النبي ص قرن حين ساق الهدي ومنع كل من ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى ان الافراد وهو
مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر وعثمن وابن عمر وجابر وعايشة لان النبي ص افرد بالحج ويمنع كون النبي ص افرد فانه قد روى ابن عمر وجابر وعايشة
من طرق صحاح عندهم ان النبي ص تمتع بالعمرة الى الحج ولان رواتهم اختلفت عنه فمرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا
يمكن الجمع بينها فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ص ولان النبي ص امر اصحابه بالانتقال
الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك
بتاسفه على فوات ذلك في حقه بانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدي لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمن ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة
نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا ع اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال
علي ع ما تريد الى امر فعله رسول الله ص تنهى عنه فقال علي ع لعثمان الم تسمع ان رسول الله ص تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله ص في حجة
الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله ص وصنعناها معه فلا نقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها وانها لفي
كتاب الله وقد صنعها رسول الله ص فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله ص في ضد ما فعله رسول الله ص قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن
عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين
احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي ص الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف
يعارض بقول غيره قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي ص فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول
قال النبي ص ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذي يقولون فلما
اكثروا عليه قال افكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف في ايضاح المرام ان شاء الله تع **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي ص من لم يسق هديا فليحل
وليجعلها عمرة ولا ينبغي قول النبي ص بقول عمر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوي الحج والعمرة
او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاول افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما يشاء من النسكين او كليهما وان كان في
غيرها انعقد عمرة ودليله الصرف الى الحج في اوانه وقول النبي ص يحمل على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها لا ان المراد منه التحلل من احرام
الحج في شهره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عمدا انتهى **واقول** عمدة ما تمسك به القوم في هذه
المسئلة ليس الا ما اشار اليه المص قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم محال لا طايل تحته سواء اراد تقرير ما يتوجه اليهم
من شناعة مخالفة امر النبي ص بمتابعة نهي عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك واكتفى بذكر تفصيل اله في مذهب الشافعي من
غير ان يذكر دليلا عليه وقد نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المص في التذكرة ما يرشدك الى فساد قولهم في هذه ايضا ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره

ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للإلزام وتأكيدا للالزام فقال بعد ذكر الحديث الذي ذكره المصنف ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق
عائشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد روى الامر رسول الله صلى الله عليه وآله من لا هدي معه بأن يفسخ حجه بعمرة ويحل ابو بكر عن جابر بن عبد الله وعائشة ام المؤمنين
وحفصة ام المؤمنين واسماء بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب
وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يسع
احد الخروج عن هذا الحج من خالف كل هذا باخبار لا حجة لهم في شيء منها منها انهم ذكروا الخبر رويناه من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد
الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل
رسول الله صلى الله عليه وآله بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بالحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث منها الى الحرم ثم قدح على سند هذه
الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك ثم قال لا حجة عليهم لانهم لا ندري كان نهيهما فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في
ذلك ثنا احمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد
بن زيد قال ثنا هشيم ثنا خالد هو الحذاء وقال حماد عن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وبه الى سعيد بن
منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرنا عمر بن الحرث عن عبد العزيز بن ثابت عن ابيه عن عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه
وحلقه والحال انهم يخالفونهما ويجيزونها المتعة حتى انها عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فسبحان من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج بعمرة حجة
ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة وضربهما عليه حجة ان هذا العجب قالوا فان احتجاجا سعد بن ابي وقاص على عمرة قلنا وقد اوجب فسخ الحج ابن عباس وعمر
ولا فرق واحتجوا بما رويناه من طريق البزار ثنا عمر بن الخطاب السجستاني ثنا الفاريابي ثنا ابان بن ابي حازم حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال
يا ايها الناس ان رسول الله صلى الله عليه وآله احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلى الله عليه وآله وهذا مما خالفه
الحنفيون والمالكيون والشافعيون لانهم متفقون على اجازة متعة الحج واما حديث عمر فانما هو متعة النساء بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع
الى القول بها في الحج انتهى واما ما ذكره الناصب من ان قول النبي صلى الله عليه وآله يحمل على الاحرام ويخصص به ففيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يؤتى في سنة
ثابتة انه محمول على كذا ومخصصة بكذا او خاصة بقوم دون قوم الا بنص قرآن او سنة صحيحة لان اوامر النبي صلى الله عليه وآله على عموم الانس والجن الى يوم القيامة والعمل
بها فان قيل هذا الاثر بالرأي قلنا فيجب عليه هذا متى وجد احد من الصحابة يقول في آية انها مخصوصة او منسوخة ان يؤتى بقوله واقرب تلك قولهم في
المتعة انها خاصة فقد خالفوا ذلك واحتجوا من طريق ربيعة الرأي عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله افسخ الحج لنا اولمن بعدنا قال لكم
خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله ان سراقة
بن مالك قال لرسول الله صلى الله عليه وآله اذا امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله بل لابد لابد ومن طريق البخاري حدثنا
ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطاء عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا
جميعا قدم رسول الله صلى الله عليه وآله صبح رابعة من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا
فعيب في ذلك القالة فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله اني لابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري ما استدبرت
ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله هي لنا او للابد قال بل للابد وهكذا رواه مجاهد
عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ وصح امر ذلك ابدا والله ان من سمع هذا الخبر ثم عارض امر رسول الله صلى الله عليه وآله
بكلام احد كائنا من كان انها لك فكيف بالكذوبات كنسج العنكبوت واما ما ذكره الناصب بقوله لان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهره الخ ففيه ما
ذكره ابن حزم ايضا من انه لا يحل لاحد ان يقتصر بقوله صلى الله عليه وآله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة على انه اراد جوازها في اشهر الحج دون ما بيّنه جابر وابن عباس
من انكاره صلى الله عليه وآله ان يكون الفسخ خاصة لهم او لعامهم دون ذلك فمن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله جهارا انتهى ولابن قدامة الحنبلي ايضا قد صدق
في هذا المقام فارجع الى كتابه المسمى بالمغني فانه ليس يغني من جوع انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج
وجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من كان معه هدي فاذا اهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ان صح ما روي عن مالك فانه مبني على ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة
ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدي وكذا الكتاب هذا ليس من لوازم الهدي انتهى واقول ما ذكره من مبنى مذهب مالك بناء على غير اساس فان المراد
من الهدي في الآية والحديث اراقة دمه بمجرد سوقه الى مكة وتزيينه وعلفه فالامر بالهدي مستلزم للامر باراقة دمه والحديث صريح فيما ذكرناه لظهور
ان المراد من قوله صلى الله عليه وآله فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي كذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المصنف قدس سره في
التذكرة وهذا سهو الناصب كما ترى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا

وما خالف

وقد خالف بذلك قول الله عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي ص انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كلا الاحرامين من النية ولا
يلزم ان ينوي في الاحرام الاول الاحرام الثاني انتهى واقول كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد
بالتلبية من غير نية وبطلانه مما لا يخفى والاية حجة عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتمييزها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه
الى امور اربعة ما يحرم به من حج وعمرة متقربا به الى الله تعالى ويذكر ما يحرم له من تمتع وقران او افراد ويذكر الوجوب او الندب وما يحرم له من حجة الاسلام
او غيرها والتلبية لا يدل على شيء من ذلك قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصبر بقدر
مصير الناس الى اهله ويمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم يتوطنها
لم يجز صومها بها ولا في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام
التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فحينئذ يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه
رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة يأول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى واقول
تاويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التاويل العليل لا يدفع مخالفته للنص فان ذكر المسبب وارادة السبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به وما نحن
فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان المجاز انما
يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتامل قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل الميقات
وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي ص فانه احرم من الميقات ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا
عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة
التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما
ان تحرم بهما من دويرة اهلك كذا قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر
وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله ص
فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وبتبيين المواقيت للناس انتهى واقول فيه اولا ان ما ذكره من الاتفاق مم لمخالفة الامامية بل مخالفة
ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات
واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام
قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى بينه وبين الامام نهر ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة
واما المالكيون فان حملوا الاثار التي رويناها على ما حملها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه
على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حده رسول الله ص وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى وقال العلامة في التذكرة اطبق الجمهور على جواز
الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطا ومالك واحمد
واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا
ما رواه الجمهور ان النبي ص احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال ع خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من احرم
بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات فلا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير
بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوج النبي ص انها سمعت رسول الله ص
يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثانيا ان
ما ذكره من قول علي ع وغيره في تفسير الاية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث نكر قولهما ذلك قال انما قالا اتمام العمرة ان تنشئها
من بلدك ومعناه ان تنشئ لها سفرا من بلدك تقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره احمد ولا يصح ان
يفسر بنفس الاحرام لان النبي ص واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي ص واصحابه ما
اتموها
احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك كان النبي ص واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا رض ما كانا يحرمان
الا من الميقات افتراهما يريان ان النبي ما اتم لها ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد ولذلك انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد
عليه وكره ان يتسامع الناس مخافة ان يؤخذ به افترى انه كره اتمام العمرة واشتد عليه ان يأخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فيتعين حمل قولهما في ذلك
على ما حملناه عليه انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المصنف مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل
النبي اولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه ص لم يفعل ذلك قط الا عن الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا [illegible]

قال المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرطه الطهارة فلو طاف المحدث والجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عنى مناسككم وقال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والجنث فلو طاف في طوافه محدثا او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطاء في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روى عن قوله الطواف صلوة الا ان الله اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابى حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب [illegible] ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة فظهر انه وجبها او ورد الحديث بها ولا مخالفة للنص انتهى **و اقول** ما ذكره من ان الاصح عند ابى حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هى سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح في شروحها بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابى بكر الرازى وقال ابن قدامة الحنبلى في المغنى قال ابو حنيفة ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى [illegible] البيت على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبى فانه طاف [illegible] وقال خذوا عنى مناسككم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرور [illegible] او حاذاه ببعض البدن والبعض يجاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليمانى او مشى الى الباب قهقرى واستقبل البيت واستدبره طاف بطل لان صورة الطواف هكذا يجب الاحتفاظ بها كالاحتفاظ بصورة [illegible] وذهب ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف بالصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا فريضة فلا مخالفة للنص انتهى **و اقول** نعم المفهوم من نص الآية مجملا وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن نص الحديث الذى رواه المصنف بين ان الواجب هو الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص واما حديث الاحتفاظ بالصورة [illegible] له بل لا معنى له فتأمل واستقم كما امرت **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى وجوب ركعتى الطواف وقال الشافعي انهما غير واجبة وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبى فانه صلاها وقد قال خذوا عنى مناسككم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب ركعتا الطواف بل سنة يتأدى بهما التحية والدليل على انه سنة قوله الا ان تطوع ولم يدل على الوجوب لانه لا يصح عنده حديث الامر به واما قوله تعالى فيدل على الصلوة في مقام ابرهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتأدى بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتى الطواف انتهى **و اقول** ان الآية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرهما بلا خلاف وهو مروى عن مولانا الصادق **قال** المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبى فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلام خطب الناس ثم اذن بلال انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم الى مسجد ابرهيم فيخطب فيه خطبتين خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابى حنيفة مثل مذهب الشافعي وما نقله رواية عن ابى يوسف ولا يفتى به انتهى **و اقول** ما ذكره الناصب من ان مذهب ابى حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل له وانما وهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن ابى يوسف ولم ينقل عن ابى حنيفة شيئا منهما فوهم ان ابا حنيفة فيما نقله موافق للشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله المصنف رواية عن ابى يوسف لا يفتى به فمجرد دعاء منه ومن ابن علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندى ثم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعنى انه يخطب قبل الاذان لرواية جابر وهذا لا يقتضى ان يكون الفتوى عليه سيما مع [illegible] كان قولا لابى حنيفة ايضا فقول الناصب انه رواية عن ابى يوسف [illegible] مفتى به بين [illegible] لا ريب انه قال به ابو يوسف [illegible] ان عدول القوم الى خبره انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده [illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا صلوا خلف الامام المسافر بعرفة لا يقصرون الا انه بعد المسافة وقال ابو حنيفة [illegible] الشافعى [illegible]

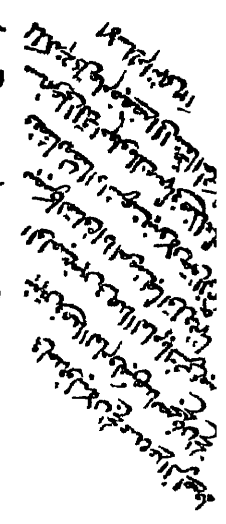
فی ربعه برد وقد خالف النصوص الدالة علی الاتمام الامع السفر انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان صح تواتر التفصیل لاهل مکة من ابی حنیفة فلعله لوجوب القصر خلف الامام اذا صلی قصرا او یکون هذا مخصوصا بذلک الموقف انتهی **واقول** هذا کله رجم بالغیب وسعی فی اظلام کلام الامام وایجاد الاختلال النظام ولو سلم فهو من قبیل اصلاح الفاسد بمثله لان کلتا المقدمتین اللتین حاول اصلاح کلام ابی حنیفة بالبناء علیهما مهملة ومنا ممنوعتان لابد لاثباتهما من دلیل ثم لا یخفی ان الواقع فی بعض نسخ الکتاب بدل ابی حنیفة مالک وهو موافق لما فی التذکرة حیث قال وقال مالک والاوزاعی لهم القصر لان لهم الجمع فکان لهم القصر کغیرهم والفرق السفر انتهی فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **نو** ذهبت الامامیة الی ان بطن عرنة لیس من الموقف وقال مالک یجزیه وقد خالف قول النبی عرفة کلها موقف وارتفعوا عن وادی عرنة انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول الخلاف فی تعیین عرفة وان وادی عرنة منها او لا فان صح ان مالکا جعله من العرفات فللحدیث عنده او لما یطلق علیه العرفات انتهی **واقول** الخلاف فی تعیین عرفة بعد اخبار النبی بان وادی عرنة لیس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالک لحدیث اخر لا یجدی نفعا والاستناد باطلاق العرفات علی وادی عرنة علی تقدیر ثبوته یندفع بمخالفته للحدیث المذکور کما لا یخفی **قال** المصنف رفع الله درجته **نز** ذهبت الامامیة الی انه یجوز ان یجمع بین المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتین وقال ابو حنیفة باذان واقامة واحدة وقال مالک باذانین واقامتین وقد خالفا فعل النبی قال جابر جمع رسول الله بین المغرب والعشاء الاخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتین لم یسبح بینهما شیئا انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان یصلی باذان واحد واقامتین لحدیث جابر ولان الوقتین تداخلا فیکفیهما اذان واحد والصلوتین تفرقتا فاحتاجتا الی اقامتین ومذهب ابی حنیفة ان الامام یصلی بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفة ودلیل ابی حنیفة روایة جابر ان النبی جمع بینهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء فی وقته فلا یفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم علی وقته فافرد بها لزیادة الاعلام فظهر ان اباحنیفة عمل بالحدیث فلا مخالفة للنص انتهی **واقول** کفی فضیحة للناصب وائمته انه استدل لامامه الشافعی علی وجوب اقامتین بحدیث جابر ثم استدل علی ما ذهب الیه ابو حنیفة من افراد الاقامة بحدیث جابر ایضا فیلزم احد الامرین اما تناقض جابر فی الروایة او استنباط احد من الشافعی والحنفی عن حدیث واحد حکمین متنافیین کما لا یخفی ومن فضایح عجز الناصب الهالک انه ولی الدبر واعرض عن اصلاح ما نسبه المصنف الی مالک **قال** المصنف رفع الله درجته **یط** ذهبت الامامیة الی ان المبیت بالمزدلفة رکن من ترکه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا فعل النبی فانه فعله وقال خذوا عنی مناسککم فتارکه فی عهدة الامر وقوله من ترک المبیت بالمزدلفة فلا حج له انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان المبیت بالمزدلفة لیست من ارکان الحج فان فاته لم یبطل حجه وفعل رسول الله لا یدل علی کونه رکنا والحدیث غیر ثابت انتهی **واقول** ان المصنف لم یستدل بمجرد فعل رسول الله علی کون المبیت رکنا بل استدل بما اصل شرعیته بفعل النبی وعلی وجوبه باقتران فعله بما سلمنا الحج بقوله خذوا عنی مناسککم وعلی رکنیته بالحدیث الاخر المذکور وقول الناصب الحدیث غیر ثابت تعنت لا یخفی علی متتبع الاحادیث نعم قد استدلوا علی ما ذهبوا الیه بحدیث اخر توهموا انه معارض للحدیث المذکور وهو قوله من صلی معنا هذه الصلوة واتی عرفات قبل ذلک لیلا او نهارا فقد تم حجه وبانه مبیت فی مکان فلا یکون رکنا کالمبیت بمنی واجاب المصنف قدس سره عنهما فی تذکرة الفقهاء بان الحدیث حجة لنا لانها کانت صلوة الفجر جمع واذا علق تمام الحج علی وقوف المشعر انتفی عند عدمه وهو المطلوب والقیاس باطل مع معارضته بقیاسنا فیبقی دلیلنا سالما علی انا لا نوجب حقیقة المبیت ولا نجعلها رکنا بل الوقوف الاختیاری تامل **قال** المصنف رفع الله درجته **ک** ذهبت الامامیة الی وجوب الرمی بالحصا وما کان من جنسه کالبرام ولا یجوز بغیره کالمدر والاجر والکحل والزرنیخ وغیرها وقال ابو حنیفة یجوز بالطین والمدر والکحل والزرنیخ وقال اهل الظاهر یجوز بکل شیء حتی العصفور المیت وقد خالفا فعل النبی فانه جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال یا ایها الناس علیکم بحصا الخذف انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه یجب ان یکون المرمی حجرا فلا یجزی اللؤلؤ والجص والنورة والزرنیخ لانها لا تسمی حجرا ویجزی الرخام والبرام وامثاله مما یصح اطلاق الحجر علیه ومذهب ابی حنیفة انه یجوز الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمی بالذهب والفضة فانه یسمی نثارا لا رمیا والحاصل ان الخلاف فی ان التعبد برمی الحجر او بالرمی مطلقا وکلاهما ممکن فاخذ کل من المجتهدین بواحد منهما واما قوله بامثال هؤلاء فارموا فیصلح ان یراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهی **واقول** ما ذکره الناصب من ان المقصود فعل الرمی سعی فی الظلام لان هذا امر تعبدی لا یستقل العقل بادراک جهة حسنه ولهذا نقل شارح الهدایة عن الشافعی انه قال لا یجوز الرمی الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم کونه معقولا انتهی وقال ابن قدامة فی المغنی ان النبی رمی بالحصا وامر بالرمی بمثل حصی الخذف فلا یتناول غیر الحصی ویتناول جمیع انواعه فلا یجوز تخصیصه بغیر دلیل ولا الحاق غیره به لانه فی موضع لا یدخل القیاس فیه انتهی واقول ایضا یشکل ذلک بالرمی بالیاقوت والفیروزج ونحوهما من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتی جاز التیمم بها عندهم ومع ذلک لا یجوز الرمی بها واما ما اجاب به صاحب النهایة من شارحی الهدایة وهو ان الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمی بها فتکلف لاشتراط ما لا یدل علیه دلیل وما ذکره الناصب موافقا لما فی العنایة من ان رمی الذهب والفضة والجواهر یسمی نثارا لا رمیا مما لا یساعده العرف واللغة نعم قد یحصل برمیها النثار والایثار ایضا وهذا لا یوجب عدم تسمیته رمیا کما لا یخفی ثم ما ذکره الناصب من الحاصل لا محصل له لان الخلاف فی ذلک وان جاز عقلا لکنه غیر ممکن شرعا لظهور

ان فعل النبي ص برمي حصى الخذف قد سد باب جواز الرمي بغيره نوعاً وارادة ما يماثل ذلك الحصى من جنس الارض مطلقاً تعسف بيان ذلك بطلان تمام الحديث
وهو على ما روى عن ابن عباس انه قال لي رسول الله ص غداة العقبة وهو على راحلته هات القط لي فلقطت له حصيات هي حصى الخذف فلما وضعهن في
يده قال بامثال هؤلاء الحديث فلو جاز مثل التاويل الذي ذكره الناصب بلفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافة الحصى فيه الى الخذف وتقييده
بذلك لجاز ان يفهم من قولنا لغيرنا اشتر لي مثل هذا الياقوت والعقيق انه امتثل بشراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول
بذلك الا احمق مثل الناصب قال المص رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة
لا يخطب فخالف في ذلك فعل النبي ص فانه خطب فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي ص بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي ص خطب يوم النحر
انتهى واقول لابد من بيان ما ثبت به عند ابي حنيفة ان النبي ص بعد رمي جمرة العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحته وثبوته وبدونه فهذه الدعوى المجردة
غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر منه ان من كان يعينه من الحنفية هكذا [illegible] الجواب عن ايرادات [illegible]
على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق ودنهل فلم يظهر عليه ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة
والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب [illegible] لا يخفى على الناظر قال المص رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما اخذ [illegible] وقد خالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبي ص راى رجلا يقول لبيك
عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي ص حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسالت امراة من خثعم رسول الله ص ان فريضة
الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل ترى ان احج عنه فقال النبي ص نعم [illegible] فقال
نعم ما لو كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجاز لها النيابة فبطل [illegible] وحكم بانه ينفعه [illegible]
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال الغير المستطيع بالنفس لكبر او مرض او غيرهما يلزمه الاستنابة والاستيجار
سواء كان حجة الاسلام والقضاء والنذر للاحاديث الواردة في هذا الباب ومذهب ابي حنيفة [illegible] والمالية والنيابة
تجري فيه عند العجز قال في الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة في الباب [illegible]
انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنص واقول ما ذكره في تقرير مذهب [illegible]
آه كلام الهداية وهو دال الذي ذكرنا على انه مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتى به في مذهبهم [illegible] ولو سلم فقد روى في
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللامر ثواب النفقة بعين ما نقله المص عن ابي حنيفة فعلى تقدير صحة [illegible] في هذا الحكم
مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقصود كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على
المحرم مطلقا وقال الشافعي اذا لم يكن له فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او صيد لاجله فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده او ما
اثر لا يستغني عنه دون غيره كدلالة يستغني عنها او ما صيد لاجله فقد خالفا في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما [illegible] المفسرين
على ارادة الصيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم [illegible] من المحرم
اليه حل في الاحرام والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابي قتادة انه خرج النبي ص فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون وهو غير محرم
فراوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه حتى رآه ابو قتادة فركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فتناوله [illegible] ثم اكل
واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله ص سالوه فقال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فاخذها النبي ص فاكلها [illegible] رسول الله
قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله ص قال لحم الصيد لكم في الاحرام
حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم فهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة المستغني عنها في حكم عدم الدلالة واما نص [illegible] فهو يدل على تحريم
عمل الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصده وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى واقول الاحاديث في هذا الباب متعارضة [illegible] قال ابن حزم من انه
روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله ص حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروى هذا
الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله ص حمار وحش فرده عليه قال لولا انا محرمون لقبلناه منك قال ابن حزم وقد روينا اللفظ الاول من
طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش
عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم [illegible] عن يحيى بن سعيد القطان عن
ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله ص اهدي له عضو صيد فرده وقال انا لا ناكل انا حرم وهذان خبران
رويناهما من طرق كلها صحاح فهذا قول روي عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر [illegible] والرجحان [illegible] لانه في الاحاديث موافق
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله [illegible]

خطب ليعلم الناس مناسككم من [illegible] ١٢ ابن قدامة الحنبلي

بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الآية وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الآية وان كان قد يجيء مصدرا
بمعنى الاصطياد كما فسر به قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل ههنا على الصيد ايضا اي ما صيد منه اما بان يراد بها ما يكون اصطياده لا
لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وبطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من تلك الصيود واما ان يحمل
الصيد على ما ذكرنا انفا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد ح ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من
السمك اعني ما له فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها **قال المصنف** رفع الله
درجته **كد** ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة
فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال التوحش بالمملوكية فليس في حكم الصيد ولهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى **واقول**
من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه
بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المايع بالاصالة ثم يأتي الجامد منه بتأثير البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان
الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فيها زوال
الوحشة بالعرض ومما لم يزل عنه اسم الصيد لا يصلح ان يأتي انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه ما
فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي يذبح عند ما اصطيد فيلزم ان لا يسمى
ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه **قال المصنف** رفع الله درجته **كه** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي ص في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله ص بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة
عن سبع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى
البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله ص ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء
حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل بدون الهدي لكن اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه
لانه بني على الاستيسار وفعل النبي ص يدل على الندب لا على الوجوب انتهى **واقول** من غاية سعة ميدان ضلالة الناصب وعناده انه جنى على
امامه بتحريف مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية ظن انها من جملة مخترعاته كل ذلك ليتأتى له الرد على المصنف باصلاح كلام مالك
بموافقته للشافعي وللرواية المذكورة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل
العلم وحكي عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية ولانه ابيح له التحلل قبل تمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج و
بهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول منها بتمامه بالتقسيمات المذكورة عن احد
من الصحابة رض فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الاية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر
باي وجه احصر والى فعل رسول الله ص اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره ص من حج ان يقول اللهم
محلي حيث حبستني الحديث انتهى واما ما ذكره الناصب من ان بناء النص في ذلك على الاستيسار يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فمهدوم بان معنى
ما استيسر لكم اي ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه ولعل الناصب زعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا
للوجوب فيجب ان يكون جائزا وفيه ما فيه **قال المصنف** رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا احصروا لعدو يجوز ان يذبح هديه مكانه
ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث صده
المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم
لان النبي ص نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه
الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لان ذلك قلما يتعذر بل المراد ان يبعث بالقيمة حتى يشترى الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده
ان دم الاحصار قربة والاراقة لم يعرف قربة الا في زمان او مكان على ما مر فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وفعل رسول الله ص في نحر الهدايا بالحديبية وليس من الحرم معارض بما روى مسلم
عن ابن عباس ان رسول الله ص امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي ص **واقول** يتوجه
اولا ان تأويله لقول ابي حنيفة بان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينها بل المراد ان يبعث القيمة الخ من مخترعات الناصب العاجز المسكين الظالم المرجوم ولا
يوجد في شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر

كما دل عليه فعل النبي صلى الله عليه وآله في الحديبية قال ابن حزم ليس في الآية تخصيص ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساق هديا في حج أو عمرة فالحاج القارن إذا كان
يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة أو بمنى فله أن يحلق وأما المعتمر إذا أتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة
قبل أن يحلق رأسه والمحصر إذا صد فقد بلغ هديه محله فله أن يحلق رأسه إن كان مع هؤلاء هدي ولم يقل الله عز وجل قط إن المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه
مكة بل هو الكذب على الله ممن نسبه إليه عز وجل انتهى وثانيا أن ما ذكره من أنه تم الإحصار قربة آه فنقول بموجبه لكن ذلك لأن أصل سوقه إنما كان قربة
إلى الله تعالى وبذلا في سبيله فإذا منع مانع عن سوقه إلى الحرم يتقرب إليه تعالى بذبحه في أثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله
ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله أن مكان إراقته وزمانها متقربا إلى الله تعالى عند الإحصار
هو مكان الإحصار وزمانه ورابعا أن ما ذكره من أن عمل رسول الله صلى الله عليه وآله معارض بما روى مسلم مردود بأن ذلك دراية وهذا على تقدير صحة روايته
وفعله مشهور وهذا خفي وذلك مما اتفق عليه أهل الإسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الإمامية
إلى أنه يجوز للمتمتع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الآية وفعل النبي بالحديبية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول
هذا مذهب الشافعي وذهب مالك إلى أن الإحصار عن العمرة لا يتحقق لأنها لا تتوقت هكذا نقل عنه وحمل عمل النبي صلى الله عليه وآله بالحديبية على لزوم الرجوع لأنه
كان بلاد الكفر فيحل وليس هذا في حق غيره لأن بلاد الحجاز بلاد الإسلام فلا مخالفة لعمل النبي صلى الله عليه وآله انتهى وأقول نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من
المكابرة على الحق بالظن الكاذب مما يكذب ظن الناصب أن المخصص والفارق لا بد أن يكون من العقل أو النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق
بين الإحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين الإحصار الناشي من أهل الإسلام حين كون بلاد الحجاز
من بلاد الإسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال مراسم الحج كما ذكر في التواريخ ما هو دون مما جرى من الكفار في الحديبية
فتأمل وأنصف قال المصنف رفع الله درجته كح ذهبت الإمامية إلى أن المحصر بالمرض يجوز له التحلل إلا أنه لا يحل له النساء حتى يطوف طواف النساء
في القابل أو يأمر من يطوف عنه وقال مالك والشافعي وأحمد ليس له التحلل بل يبقى على إحرامه فإن فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المرض والعدو وقول النبي صلى الله عليه وآله من كسر أو عرج فقد حل وعليه حجة أخرى انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل إلا إذا شرط عند الإحرام لحديث ضباعة بنت الزبير وأما
أنه لا يجوز له التحلل بلا شرط لأن التحلل بالهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالإحلال لا ينجو من العدو ولا من المرض فالمريض يصبر في الإحرام حتى يبرأ
ثم إن فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الإحرام أبدا لأن السبب هو المرض ليس بأبدي فلا يلزم كون الإحرام أبديا وليس هذا إلا الاستبعاد
والتشنيع وأما الآية فواردة في الإحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى وأقول قد مر الكلام في تحقيق الآية وأما نسبة
تضعيف الحديث إلى الترمذي فمنقول بالجوف وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى بإسناده إلى عائشة من عدة طرق منها طريق إسحق بن راهويه
ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها عروة بن الزبير ثم قال فهذه آثار متظاهرة لا يسع أحد الخروج عنها ثم روى عدة أحاديث
أخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي أنه قال إن صح الحديث قلت به ثم قال قد صح بلا شك فهو قوله وهو قول أحمد وإسحق وأبي ثور وأبي سليمان
ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بأن قالوا هذا الخبر خلاف القرآن لأنه تعالى يقول وأتموا الحج والعمرة لله ثم إن الآية حجة عليهم لا علينا
لأنهم يقولون من عرض له عارض من مرض أو نحوه أن يحل بعمرة فإنه الحج فقد خالفوا الآية في إتمام الحج وأما نحن فإنا نقول إن الذي أنزلت عليه هذه الآية
وأمر ببيان ما أنزل عليه لنا قد أمر بالاشتراط في الحج وأن محله حيث حبسه بمعنى بالعذر النافذ فنحن لم نخالف الآية إذا أخذنا ببيان النبي صلى الله عليه وآله وأنتم
خالفتموها بآرائكم الفاسدة إلى مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك وقالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا لكن من ادعى
أن هذا الخبر خلاف لهذه الآية بل أنتم خالفتموها إذ قلتم من أحصر لمرض لم يحل إلا بعمرة برأي لا نص فيه وأما نحن فقلنا بهذه الآية إن لم يشترط كما أمر الذي
أنزلت عليه هذه الآية وأمر ببيانها لنا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كط ذهبت الإمامية إلى أنه يجوز للمحرم الاشتراط وقال أحمد ومالك الشرط
لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال أبو حنيفة له التحلل من غير شرط فإن شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله لضباعة بنت الزبير أحرمي
واشترطي أن تحلي حيث حبستني لما اشتكت مرضها وأنها تريد الحج انتهى قال الناصب خفضه الله أقول كأن الحديث لم يثبت عندهما أو الرواية فإنه يروي خلاف
المذاهب على ما هي عليه كما مر فيما سلف انتهى وأقول قد بينا في المسألة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه
فإنكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وغرابته في قول الإلزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا يجدي به نفعا وأما ما ذكره فيما سلف أن المصنف
يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد أوضحنا فيما سبق أن هذه النسبة ليست على ما هي عليه فعليه ما عليه ولو كان صادقا في ذلك فكان لا بد
من أن يذكر من كتب هو لا يعد مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المصنف وإذ ليس فليس قال المصنف رفع الله درجته ل ذهبت الإمامية
إلى أنه ليس للزوج منع المرأة عن حجة الإسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله
لا تمنعوا إماء الله مساجد الله انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي ولو أحرمت تطوعا بغير إذن زوجها فله تحليلها كالصوم
التطوع لأن حق الاستمتاع ثابت في حقه فليس لها المنع بالتطوع ولو أرادت أن تحرم بالفرض فله المنع للمعنى المذكور فإن أحرمت بغير إذنه فله التحليل فإن لم



فتحلل فله الاستمتاع والاثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والطاعة للزوج فرض معين
لا تراخي فيه والحج فريضة على التراخي والفرض الذي على الفور مقدم على الفرض الذي يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليلها اياها فلان
الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرايط ومن الشرايط اذن الزوج ولم يتحقق
هناك واما الحديث فهو وارد في خصوص الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وعارضه حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا يخالف
الحديث انتهى كون الحج على التراخي ثم كما ذكره المص في التذكرة وكذا ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة
في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره من ان من الشرايط اذن الزوج لا دليل عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية و
مدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون
من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل قال المص رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج
على النساء ولا دائه بل يكفي الامن من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء او نساء ثقات او ثقة واحدة وقال مالك لا تكفي الواحدة وقال ابو حنيفة
المحرم شرط في الوجوب فخالفوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يجب الحج على المراة حتى تامن على نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات وان لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة
والقفال في الترغيب يكفي امراة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم فيجاب الا ان لم يمنعها الاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المراة بغير
محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالف عموم الاية انتهى واقول يكفي في
سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط
كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال لعدي بن حاتم يوشك ان
يخرج الظعينة من الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من كان صحيحا في بدنه مخلى
سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امراة مامونة تحج مع اخيها
المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك
ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من ايدي الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول الله لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لا شتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في
غير الحج كما هو ظاهر حديث الجواز وما قيل من انها انشاءت سفرا في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم في حج التطوع
فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر قال المص رفع الله درجته لب ذهبت الامامية الى استحباب تقليد
هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله فانه ع اشعر ذلك بذي الحليفة
ثم اهل بالحج انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي عن ابي حنيفة فما راينا من مذهبه وان صح فلتعارض الحديثين
او للقول بالنسخ انتهى واقول ما نقله المص عن ابي حنيفة في هذه المسئلة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته
والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن اعجب العجاب
واين الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى يتاتى الاعتذار بذلك واما احتمال النسخ فلا خلاف الاصل ومكابرة
على الخصم باطل والذي يشهد على ثبوت ما نسبه الى ابي حنيفة ويزيده ايضا لما بل شناعة وافتضاحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب
المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة شيء فعله النبي اف
لكل عقل يتعقب حكم رسول الله ويلزمه ان يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وخلع
الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل
من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك باعوام فصح انه
ليس مثلة وهذه قولة لا نعلم لابي حنيفة فيها متقدما من السلف ولا موافقا من فقهاء اهل عصره الا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء
انتهى كلامه قال المص رفع الله درجته لج ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنع ابو حنيفة ومالك فخالفا في ذلك فعل النبي قالت
عايشة ان رسول الله ص اهدى غنما فقلدها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفيه
التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها
ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فايدة التقليد وسنة التقليد انما وردت في البدن عنده فلا
مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام الهداية انه في صدد ذكر ما اتفق عليه الفتوى عند الحنفية
ولهذا قال ولا يسن تقليدها عندنا اه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة ترويجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدي الى البيت

من بقر او بدنة او غنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وانما الذي ذهب اليه استحباب تقليد البدنة مطلقا كما ذكر في الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعما انه بيان لمذهب ابي حنيفة ويرشد ايضا الى صحة ما انسبه المصنف الى ابي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك الاشعار البقر ان كان لها اسنمة وقال ابو حنيفة لا يقلد الهدي المتعة والقران وهذا خطاء مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك والشافعي يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي ثم قال وقال بعض من اعماه الهوى واصمه انما مضى ما روي عن عايشة من هدي الغنم مقلدة انما هو انها فتلت قلائد الهدي من العنز اي من صوف الغنم وهذا استهال للكذب وخلاف لما رواه الناس عنها من اهدائه الغنم مقلدة ونعوذ بالله من الخذلان انتهى هذا وما ذكره موافقا لما في الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه ليس تقليدها عند ابي حنيفة لا يصلح حجة عند الخصم وما ذكره من عدم فايدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنده في البدن كلها عند ابي حنيفة دعاوي مجردة مخالفة للسنة لا يلتفت اليها الامر عنادا ان يصدق بغير دليل فانسلخ عن الفطرة الانسانية **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه في الحل وراسه في الحرم من الحل فاصاب راسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الامر بالجزاء فيما يهلكه في الحرم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذهاب ابي حنيفة الى عدم الجزاء ههنا لانه صيد علي انه في الحل لان العمدة في الوقوف القوائم لا الراس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب راسه لان العمدة في الحل وهي القوائم انتهى **واقول** لا يخفى ان المصنف قدس سره لم يقيد الصيد في المسئلة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء الكعبة الذي يستوي راسه ورجلاه والحيوان المفترش على اللحوم الخارج قوائمه منه والقاعد على بره في الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتجه الجواب بان العمدة في الوقوف هي القوائم على انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش في الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق عليه انه عمدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العمدة في الوقوف القوائم دون المقاعد فذلك بما يفيد في اثبات صدق دخول الصيد المفروض في الحل دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي ههنا عليه كما توهم بل على تحقق صدق هلاكه في الحرم كما اشار اليه المصنف في تقرير الدليل ولا ريب ان العمدة في الهلاك فيما نحن فيه هو الراس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك راسه وكان راسه في الحرم صدق ان الهلاك كان في الحرم والانسب ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء الصيد فعند اصابته للراس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحق ان الضابط ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مطلقا والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادرا من الحرم ولا يدفع الضمان كونه كله او بعضه في الحرم تدبر **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل السادس في البيع

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه يجب ذكر الجنس في الغايب فلو قال بعتك ما في كمي والصندوق والذي في الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف في ذلك نهي النبي صلعم عن الغرر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط المبيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان النزاع ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع فان الاشارة كافية في التعريف وجهالة الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهي عنه في الصواب انتهى **واقول** بالله التوفيق ان ما ذكره الناصب الذي باع آخرته بدنيا غيره واتبع هواه من ان الاشارة كافية في الاعراض المشار اليها وان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة دعوى مخالفة لما جرت به عادة الناس لا دليل عليها من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا القياس بل الاشارة في الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا او مدرا فيحصل الغرر كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله صلعم عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى او باع وقول الله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر الثابت عن رسول الله صلعم انه نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو كامن بعد لم يره احد ولا يدري صفته والجواب ان هذا تمويه لا حجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فاعجبوا لجرأة هؤلاء القوم على الله تعالى بالباطل اذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى اوجبوا بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغايبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها البايع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك اكثر الطرق فحرموا بيع لحم الكبش قبل ذبحه وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع اللبن في الضرع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدري صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا وهم يجيزون بيع الحب بعد اشتداده كما هو في اكمامه وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع النوى مع التمر لانه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون اكمامه لانه لا يدري احد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه يثبت للمشتري اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع

الامر المستفتى قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الآية ١٢

رؤسه

اي كون العمدة في وقوف الحيوان الوقوف هي القوائم لا يثبت المدعى الكلي ١٢

حيث قال بعموم الامر بالجزاء فيما يهلكه في الحرم ١٢

كما لا يخفى للمصنف في الحطة ١٢

سائغ عنده والشرط قد حصل فاي معنى لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار لثبت في البيع الحاضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول ان اراد بها
بالمشروط ما شرط فيه الخيار فهذا ايجاب مع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالمشروط ما شرط براءته من العيب فالخيار معقول
وليس هو كسائر البيوع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** اولا نختار الشق الاول ونقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء
به اذا لم ير المشتري المبيع عند البيع اما اذا راه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء به وثانيا نختار الشق الثاني ونقول
انه مع كونه راجعا الى خيار العيب لا الى خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد
راه المشتري على هذا الوصف قبل البيع وعنده او شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين وراه المشتري على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان
الخيار في البيع بالوصف عن الرؤية انما هو لاجل رفع مظنة لاجلها شرط الخيار فاذا رفعت المظنة عند البيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول
الناصب وليس هو كسائر البيوع اه فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما في المجلس وقال
ابو حنيفة ومالك لا خيار ههنا وقد خالفا قول النبي صلى الله عليه وآله المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب
لم يذكر هذه المسئلة اما لعجزه عن الجواب او لذهوله عنها من غاية الاضطراب او لسقم ما كان عنده من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز في الثوب والدار خيار
يوم لا ازيد واذا كان قرية وما لا يتلف الا في مدة جاز الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام وقد
خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبي صلى الله عليه وآله المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان لكل
من المتبايعين شرط الخيار ثلثة ايام فما دونها في البيع بانواعه الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا في شرى من
يعتق على المشتري فانه لا يجوز له وحده وكذا مذهب ابي حنيفة ان خيار الشرط جائز في البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل
فيه ما روي ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي صلى الله عليه وآله اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلثة ايام فثبت
بالحديث تعيين الخيار الى الثلث واستدلال الآية على نفي تعيين الخيار في الثلث من عجائب استدلاله لانه فانها تدل على حلية البيع واي نسبة
لها بالخيار وبتعيين الثلث في الخيار وعدمه وكذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط واي نسبة له بجواز الشرط انتهى **واقول**
يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله صلى الله عليه وآله لحبان بن منقذ عهدة ثلثة ايام لا يدل على المنع عن الزيادة اذا كان الضابط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها
كما قاله مالك والغالب الحاجة الى الزيادة على الثلثة ولما كان الحاجة يختلف باختلاف الاشخاص في احوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان
من المدة التي يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصير حجة لهم مع انه كما ذكره المصنف في التذكرة مسطور في كتب فقههم دون مشهورات كتب
احاديثهم والتحقيق ان اصلهم في ذلك تحريم عمر الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر في الحديث المذكور حيث روي عنه انه قال ما اجد
لكم اوسع مما جعل الله رسول الله صلى الله عليه وآله لحبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضي اخذ وان سخط ترك وخطاء اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم عمر
وتحريمه فانه ليس اهلا لان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصوره باعه عن استدلال المصنف بالآية ليس بعجيب بل يندفع تعجبه بان بيع
الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى
احل الله البيع فظهر ان للآية نسبة ودلالة على عدم تعيين الثلث في الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز
الشرط فمدخول بان لفظ الشروط في الحديث عام ومطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بدليل خارج فذاك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر
فظهر ان العجب استدلال الناصب وامامه ابي حنيفة بحديث حبان على تعيين الخيار الى الثلث وبالله التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى جواز بيع اشياء بشرط ما سائغ وقال ابو حنيفة والشافعي ببطلانهما معا وقد خالفا الآية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول الشرط عند الشافعي ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافي العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم
النسبة الى العقد وهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روي في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع وشرط والاستدلال
بالآية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بهما في البحث السابق انتهى **واقول** التفصيل الذي ذكره الناصب ليس حاصل مذهب الشافعي بل هو فتوى
اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واخذ على اطلاقها لزم النهي عن الشرط في البيع مطلقا لان الشرط المذكور
فيها اعم من الشرط المنافي وغيره فيقدح في اعتباره ما نسبه الى الشافعي من الشرط الغير المنافي وقال المصنف في التذكرة ان هذه الرواية ليست على
الاطلاق اجماعا لما ياتي من جواز الشرط في العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح وعدم صحة
ما نسبه الى الشافعي من الفتوى واما استدلال المصنف ههنا بالآية والخبر السابقين فالجواب عما اورده الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما اورده عليهما
هناك والله الموفق للصواب **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا نهارا او شرطا الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وان
تعاقدا ليلا وشرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان
الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر يتصل الى الليل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فسا

الليل لعدم الفارق وفى البيع قال المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابى حنيفة ان الليل تابع للنهار ويلزمون العكس
مثلا اذا قال ما رأيتك يوما فيدخل الليالى فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله بهذا المعنى لانه اراد تبعا فى الليل وشرط الخيار الى النهار فيدخل
النهار الذى بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث انتهى واقول ما نسب الى ابى حنيفة من انه ذهب الى ان الليل تابع للنهار
آه لا يصلح لان يقابل العقل النير الذى لا يتنزل النقل عليه والعرف لا يساعد ذلك خصوصا اذا ذكر فى متن العقد الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة
الغاية جعلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها فى حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رأيتك يوما
وانه يدخل فيه الليالى فلو سلم دخول الليالى فيه فانما هو بخصوصية جمع الايام اذ لو قال ما رأيتك اليوم لم يفهم الاعلام بالرؤية فى ذلك اليوم من غير
انضمام الليل اليه فهو ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبى صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بين
الاجنبى وقد خالف فى ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبى فاثبات حق للمشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
الخيار اذا كان للاجنبى فلا يكون له اصالة لان الاجنبى لا يختار الا لمصلحة المشترط فيكون الخيار فى الحقيقة للمشترط ولهذا حكم باشتراكه فيه انتهى واقول
ان اراد بنفى اصالة الخيار عن الاجنبى عدم استقلاله فى الاختيار الذى فوض المشترط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرطه لاحد
لم يكن للآخر شىء وان اراد به انه لولا المشترط واشتراطه لما كان للاجنبى مدخل فى ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فان الاجنبى
ح فى حكم من جعل حاكما بين المتنازعين فربما يختار للمشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبى لا يختار الا لمصلحة
المشترط فيه محل المنع اذ ربما اختار ما يختار بما يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين تأمل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان الغبن بما لا يتغابن العادة بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعى لا يثبت وقد خالفا فى ذلك قول النبى صلعم حيث نهى عن
تلقى الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق وانما يكون له الخيار مع الغبن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى
ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة منقوشة توهمها جوهرة بثمن بالغ فلا خيار ولو شرط الجوهرية يثبت الخيار للخلف ولو لم يكن
لها قيمة بان فساد العقد والدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من البائع لخلو الغبن عن الغرور
بل حصل من تقصير المشترى وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقى الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرر انتهى واقول ما ذهب اليه
الشافعى باطل ودليله عن حلية الصواب عاطل اذ مقدماته الثلث كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن كل من البائع والمبيع محتمل كيف وما مثل
الناصب من الزجاجة المنقوشة ربما علم فيها البائع ما يشتبه حالها على اكثر الحذاق العارفين بمعرفة الجواهر كما رأينا فى الهند ما اشتبه على كثير من
على الحذاق واهل الخبرة ويجلب فى زماننا زجاجة خضراء من بعض بلاد ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجوهر المسمى بالزمرد الا الماهر فى معرفة الجواهر
والحاصل ان العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار فى ذلك لقيام العلة الموجبة وهى الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرور والفرق بين هذه الصورة
وبين الغبن الحاصل فى الشراء عند تلقى الركبان باشتمال الثانى على الغرور دون الاول تحكم كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون
بان النبى صلعم لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن لكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع
لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المصنف فى التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده صلعم الى اشتراط الخيار لا ينافى ثبوت طريق آخر له لان اثبات الخيار انفع
لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والعيب وعدمه بخلاف الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده صلعم اليه واما الغبن اليسير فلا يعده الناس غبنا فلا عبرة به انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم وشرط تعيينها تعينت وقال ابو حنيفة لا يتعين وله ان يدفع
غيرها وقد خالف فى ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين شخصية فالانتقال الى غيرها يكون تعديا ومبادلة بغير رضى المالك
ولانه عين الغصب والعدوان واى فرق بين الثمن وغيره ولو عارضه على ثوب معين فدفع مساويه لم يكن له الالزام بالقبول وايضا يلزمه كون الثمن
هو المثمن بعينه لانه اذا اشترى دراهم بدراهم كان للمشترى ان يدفع عين الدراهم التى دفعها البائع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالى لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتراضى انما وقع على هذه العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين وفى البلد نقد واحد او اكثر ولا غلبة لبعضها بالتعامل بطل ولو كان فى البلد نقد
واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد اليه وان عين نقدا تعين واستبداله بالنقد الآخر لا يجوز الا بالتراضى ومذهب ابى حنيفة انه من اطلق الثمن فى
البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحرى للجواز فيصرف اليه فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كان
الكل فى الرواج سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان يرفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب واروج فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز و
هذا اذا كانت مختلفة فى المالية فان كانت سواء كالثنائى والثلاثى جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما قدر به الى اى نوع كان لانه
لا منازعة ولا اختلاف فى المالية والذى ذكره من مذهب ابى حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية وله الانتقال من المعين الى غيره لعدم الاختلاف
والمنازعة وليس فى التعيين غرض فلا يكون التجارة فى مثل هذا البيع اكلا بالباطل انتهى واقول العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان
انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج وكمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول ابى حنيفة انه اذا شرط دراهم

قال المصنف فى الارشاد خيار الشرط ثابت لمن شرطاه سواء كان احدهما او هما معا او اجنبيا او لاحدهما مع اجنبى ضبط المدة متصلة بالعقد فلو لم يشترطا اعتبر انتهى ٥٥٥

النهى محمول على الكراهة عند الامامية والكراهة شاملة للبائع والمشترى لعموم العلة وهو عدم النساء عن احوال البلد استغنا ١٢

هذا اربعة فراسخ فما دون ثبت الخيار ان ثبت الغبن م

اى الغبن الفاحش لا بد ان يخرج الى الغراء ١٢

بل بعين العقد يذكر ١٢

بتعين ولو ان يدفع غيرها عليها اذ لو يكن فيها اختلاف مرتب يوجب الخروج عن فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام
قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلا في قشره
الاخضر وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي ص انه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع
السنبل حتى يبيض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا ولو راى بعض المبيع فما يستدل به على الباقي
كظاهر الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان المرئي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى
كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والتنازع وهذا من
شرائط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع وحرم الربوا فلا يدخل في عموم الاية والحديث لم يثبت صحته انتهى واقول لا يخفى ان اللوز والبلوط
والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشرة العليا في الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعي لا يقول ببطلان بيعها مع ما فيها من الغرر وايضا لا ضرر على
المشتري من ازالة النواه مع الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة النواه وقد استدل المصنف على ما ذهب اليه في التذكرة بان ذلك القشر حايل من اصل الخلقة فلا
يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستور فيما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن
والحيوان قبل سلخه والجواب بالمنع من الملازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما
ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما في داخله بعض
له انتهى قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان التصرية تدليس يثبت له الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو
مخالف لقوله ص من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله ص من ابتاع محفلة فهو بالخيار
ثلثة ايام فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت بها الخيار
… بجهل واذا علم قبل الحلب باقرار البايع او باخبار عدلين ردها فلا شيء عليه وبعده وقد تلف اللبن او لم يقبل البايع ردها وصاعا من تمر قبل
اللبن واكثر الحديث الوارد في التصرية وان منعه ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده واقول نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره
في البحث والاجتهاد وقصور نظره عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله اولى من قاس من الاستحسان والقياس
… الحديث في جميع المراتب كان اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلافنا الائمة الاثبات الثقات ورواه عن هؤلاء
بعضهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا اخذ السلف قديما وحديثا انتهى قال المصنف رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه اذا نمى المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب سابق كان للمشتري رد الاصل بالعيب وقد خالفوا في ذلك قوله ع الخراج بالضمان ولم
يفرق بين الكسب والولد والثمرة وقال الناصب خفضه الله اقول اما مذهب مالك فلورود الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة
فلحصول المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري فليس له الرد قهرا والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى واقول قد استدل صاحب
… البيع هو الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارحه ان مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله ثم انا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد
العزيز برده عليه فاخبره عروة عن عايشة ان رسول الله ص قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البايع قد قضيت قضاء بالامر فلا تنقضه
فغضب عمر وقال امرني ان ارد قضاء رسول الله ص وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله ص وارد قضاء ابن ام عمر صاغرا …
… وينفع بالدلالة على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا ما ذكره المصنف رفع الله درجته في كتاب التذكرة حيث قال لو باع
شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم يتصرف وكان له الرد والارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة
والقرآن وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البايع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة
بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهرا للامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري عندنا وباذنه عند الشافعي فهذه الزيادة لا تمنع الرد بالعيب
بل يسلم للمشتري ويرد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت في ملك المشتري ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله
ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عايشة ان النبي ص قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد
بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فايدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين و
الغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لانه حكم يتعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالكتابة و
موطأ الا ان الرد ليس بمستقر ومتى حدث عيب عند المشتري منع رده ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من
الرد بالعيب لان الرد في الاصل يتعذر لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يتناوله
العقد واذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا نماء حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البايع وكما لو كان كسبا والنماء ليس
موجبا للعقد بل موجبه الملك كالكسب ولو اوجبه العقد لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا يلحق بالنماء المنفصل ما يكسبه العبد بجملة او يوهب له
او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان المشتري للحيوان الحامل اذا وجد به عيبا بعد الوضع

سابقا على العقد كان له الرد بعيب الولد وقال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو لعيب كان والحمل من عيلته فيجب ان يكون كجزء المبيع انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الزوائد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي له كالزوائد المتصلة ثم يرجع الى البائع بعد الرد بالعيب
القديم السابق على العقد فاي منافاة له للشرع وهذا من الزوائد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوائد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع
انتهى **واقول** ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوائد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل منفصل يفصل به عن اعتراض المص والا
لكان من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطي المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يكن له
ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا وقد خالف في ذلك اجماع الصحابة لانهم افترقوا فيه بين قال بعضهم ليس له الرد وقال
الباقون له الرد مع دفع مهر نسائها فالرد مجانا قول ثالث خارق للاجماع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شيء يثبت
الرد على البائع اذا حدث عند المشتري يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت
ثيبا فمجرد الوطي لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع والقسم
الثالث من الاختلاف لم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع انتهى **واقول** قد اشار المص الى الدليل الذي
ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير ان يرد معها شيئا بقوله لانه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا
يمنع الرد كوطي الزوج في الخدمة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطي الثيب عيبا لما
فيها لما وجب عند فسخ نكاح الثيب بظهور العيب بعد الوطي شيء من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في العالم
واما قوله ان اجماع الصحابة باطل فقول لا يقول الشافعي فيما استقر في مسائل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا يصره في دعوى الاجماع
على امامة ابي بكر اذ للشيعة ان يقولوا ان قولنا بعدم صحة امامته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث
ابطل الاجماع المذكور اولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع ان مآلهما واحد كما لا يخفى **قال المص** رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حدث عيب بيد البائع كان للمشتري الرد والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد
خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله الصلح جائز بين المسلمين الا ما حرم حلالا او احل حراما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
هلك المبيع في يد المشتري بان مات او قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ويرجع على البائع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان
دفع او يلزمه القبول له الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره انما يتصور بعد التناكر ولا تناكر هيهنا فلا تصالح انتهى
واقول من البين ان ظهور العيب المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتناكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب اراد
من التناكر التضارب والتقاتل قاتله الله تعالى **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال
الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الآيات لا يدل على مطلوبه فان المط سلب الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملكه
والآية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الآيات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل
بها على اثباتها مع انه لا يدل على المط بوجه انتهى **واقول** ما ذكره الناصب هيهنا بعض ما تفوه به صحابته في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الاندلسي
الكلام في ذلك موافقة للشافعي ومالك فلننقل كلامه ولنتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبهة والاوهام فنقول قال
ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو
ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه اولها انه
لم يقل الله تعالى ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر
على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير فهل يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه
ولا فرق بين ورود الآيتين ونحن لا ننكر ان يكون في الاحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كذلك والثاني
ان هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ما ذكروه من ملك ولا مال وانما فيها انه لا يقدر على شيء فانما فيها نفي القدرة والقوة فقط اما
بضعف واما بمرض او نحو ذلك والثالث انهم اذا اسقطوا ملكه بهذه الآية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانهما شيئان وفيها انه
لا يقدر على شيء فوضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم لان السنة وردت بذلك وليس في ذلك دليل على
انه لا يملك والعمة لا ترث وليس ذلك دليلا على انها لا تملك ويخص الله تعالى بالميراث من شاء كما قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
وقال الله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا لنا اولادا و
اما قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل انه سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود

لان السلع لا يلزمها شيء من ذلك ويكفي من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله
فقد وعدهم الله تعالى بالغناء واخبرانه الفقر والغنا جائزان على العبيد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة ويستغني
اخرى واما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالبقر والسباع والجمادات وهذا واضح والقرآن والسنن شاهدان لصحة
قولنا ههنا اذ لم يات فرق في شيء من الاوامر بالقرب في الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله صلعم كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن مالكا لماله لم
يجب دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك واكله صلعم كما انبانا احمد بن محمد اه واحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل
لكم مما ملكت ايمانكم شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها لان الناس لم يخالفهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها و
انما خالفناهم هل يملكون اموالهم وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله صلعم فسال
عن خراجه فاخبره فامره بان يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار
للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في دفع احتجاج المص بالاية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على المشتق
يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك اكرم العلماء يدل ان علة اكرامهم علمهم فيعمهم اينما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم ما رجل
الملك فلا يقدح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الاية صفة للعبد المطلق والعين والمنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة
على الشيء لا يفيد انه اذا لم يملك وجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الاية التي ذكرها ازاعما عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الاية في عدم ارادة
نفي القدرة مع صاحبه مطلقا مدخول بان ذكر صفة البكم في الاية التي ذكرها قرينة على ان المراد بنفي القدرة عدم قدرته على الفهم والافهام لغيره وما يلزمها فان
الابكم هو الذي ولد اخرس فهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا لشيء ولو بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الاية ليس
فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال اه مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم وخروج عنوم الخوجه الدليل من نفي الفعل المعلوم
بطلانه ضرورة فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الاية لا
يقتضي حصول الغناء للعبيد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تعالى ان يغنيهم الله بالعتق واما خامسا فلان ما ذكره من قبول النبي صلعم هدية سلمان
وهو مملوك ممنوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير تمليك الشرعي كما ذكر في اخباره ولو سلم فمن الجائز ان يكون الهدية باذن سيده وعلم
النبي صلعم فقبلها فتامل هذا واما ما ذكره الناصب من ان الاية ضربت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعالى الامثال
لا يقتضي ان يكون وصفه تعالى المملوك منها بعدم القدرة على الشيء كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان مثاله تعالى ايضا صدق وصواب كذلك
يضرب الله الامثال للناس لا يقال لو لم يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه ولا نه يملك النكاح لانا نقول الاضافة الى الشيء قد يصح بادنى ملابسة كقوله
لا هدحاملي الحقيبه خذ طرفك وقال الشاعر اذا الكوكب الخرقاء اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في
غير ملك ولانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة **قال** المص رفع الله درجته **ونذهبت** الامامية الى ان الاثنين
اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وليس له ان يعطي كل الثمن نصفه عنه
ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس
للحاضر ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغائب كان له اي للحاضر ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف
في المسائل الثلث القواعد الفقهية المستهورة بين الامة فان المالك للمال له ان يتصرف في حقه كيف ماشاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب
الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه عقلا واذا ادى عن غيره بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قبض المشاع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا
اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض فهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس متمحضا في التبرع بل توقف
القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد الشرع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه يقبض نصيب كل من الشريكين في المشاع
يكون عند الكل بتخلية كله اليهما فيحمله واحد بكله يوما والاخر يوما اخر فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن
فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد مر ان له قبض الكل في حصته بطريق المهاياة والتناوب مع البائع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى
ان له التصرف في حصة شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف في غير ملكه بغير اذن صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط
على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل
وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما او يتركه يوما الى البائع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به
التصرف في الكل للكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير اه وقوله لتعلق قبض المبيع للشريك قلنا
هذا لا يوجب التسلط والتصرف بحق هذا الحق حقا واما رابعا فلان قوله الاداء ليس متمحضا في التبرع بل توقف القبض عليه فهو ماخوذ من كتاب
الهداية حيث قال ان اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنفسه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبائع حق الحبس ما بقي

شئ منه المضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى فيه انه
الى ان يتوقف القبض عليه فكونه مضطرا اليه يتوقف قبض حصة الشريك الغايب عليه واضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار ممنوعان لا
قبض حصة الغايب لكن امرا واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله جواز الرجوع عليه وان اراد به توقف قبض حصته بنفسه ذلك واضطراره لاجله
الى ذلك فهذا ايضا ممنوع اذ يمكن تحقق قبض حصته بنفسه بالمهاياة بان يستخدم العبد يوما ويتركه يوما اخر عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره
ثم لا يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته
يح ذهبت الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا او امة ولا يصح شئ من تصرفه من بيع او هبة وغيرهما وقال
ابو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الاكل
بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب ويد المشتري
عليه يد ضمان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع
في البيع الفاسد بامر البايع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب
القول بانعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع
وبه ينال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لم يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور اذ هو واجب
الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى وهذا دليل ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجود اصل البيع والفساد في حكم المقارن فلا يكون
من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع هو الايجاب والقبول
صدر عن اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحوه مشروعيته صونا للكلام المسلم العاقل
وهو ما اتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية لان ما تصدر الايجاب والقبول من
العاقل كما مر لا انه ناسخ له ويتوجه عليه اولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب والقبول لا نم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك
لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن وعدم اشتراطه بفاسد ونحوها وهو مم واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يسلم
لو امكنت الصيانة بان لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع خلاله بذلك واهماله له فقوله وبوله سواء وهل هذا الا مثل ان يقال انه
اذا وقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامرأة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول اثر كتمليك
البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطي دون عقد النكاح فقد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع مشروع اه
وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع لتتميم مراسم الشرعية والمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط المرعية المخفية حكمتها على غيره حتى لا يؤدي الى
خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانهم
كانوا يلازمون اصل التراضي واصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا اخر اصلا فان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرايط واكتفى بمجرد التراضي
لادى الى الخبط من حيث ان اذهان العباد وعقول اهل الاجتهاد غير مستاثر في الوقوف على جنبات الامور ومخفيات الخطوب وسراير الضماير بل
العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي باقل الخاطر ويغتر بخضراء الدمن ولا ينظر الى ما يحدث من الزمن والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي
الى الخبط لنقصان في عقولهم ولا ريب ان عقول البالغين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالاضافة الى علم البالغين
العقلاء المبصرين فلذلك انه لابد من مراعاة حقوق الله تعالى وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها فاكتفاء ابو حنيفة بمجرد تحقق الاهلية
والمحلية والركن هو الايجاب والقبول لا يفيد ذلك لان الله سبحانه هو المستاثر بمغيبات الامور فلابد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد
وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة مدخول بان العذابات مما لا يعبأ بها عندنا وقوله لاقتضاءه التصور قلنا تصور الشئ
ولو بمعنى امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلفوه في تفسيره لا يقتضي كونه مشروعا او غيره وقد تكلف صاحب الكافي لاصلاح
هذه المقدمة الفاسدة بان النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرير المشروعية لا نسخها لانه يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي عما لا
يتصور لغو لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين
ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي لمعنى في غير المنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير
فاسدا انتهى ومحصله مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصله الاستدلال على ان النهي في الافعال
الشرعية يقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي لان الشرعي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح
باصله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في يوم النحر صوم وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك و
الدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل
هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم هو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة

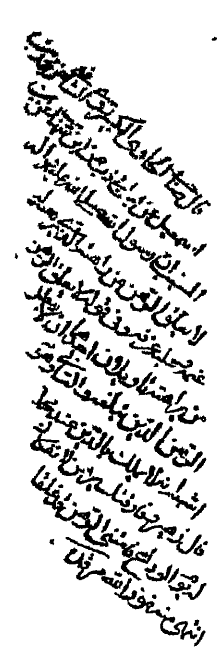
الحائض باطلة وعن الثاني انه يمتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا التحصيل انتهى فاحسن تامله و
ثالثاً ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع ليس مجاوراً للبيع بل هو وصف مما اعتبر ما يدخل في
مفهومه وهو ظاهر في توجيه صاحب الكفاية فهيهنا لا يرجع الى كفايته ورابعاً ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور
آه رد على الشافعي حيث قال ان النهي يمنع المشروعية للتضاد ولهذا لا يفيده قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية
لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك للناصب الذي قلد الشافعي ودان بامامته
ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة من باع بيعاً فاسداً فقبضه المشتري فقد ملكه ملكاً فاسداً واجاز
عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعاً يفسخ الا ان يطول الامر ويتغير الاسواق فيصحح ثم قال وهذان القولان لا خفاء بفسادهما على من
نصح نفسه اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكاً فاسداً فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعالى ملكاً فاسداً انما هو ملك فهو صحيح او لا
ملك فليس صحيحاً وما عدا هذا فلا يعقل واذا اقروا ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله
عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئاً نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جداً واحتج بعضهم
بان البائع سلطه عليه قلنا فكان ماذا وليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم يأذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلطه على وطي ام ولده او امته
وهذا عجب وضلال لا خفاء به واما قول مالك فاول ما يقال لمن قلده حدوا لنا المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها والا فقد ضللتم
واضللتم وحدوا لنا تغير الاسواق الذي تحتجون به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصان ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجازوا واصحوا
الفاسد بهذا المقدار فقد صح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسألهم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل
اليه من قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس ولا رأي له وجه بل هو اباحة اكل المال بالباطل فان قالوا حكمنا بذلك
حيث ظننا انه مباح لم نقطع قلنا قد حرم الله ورسوله هذا عليكم قال تعالى ان تتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئاً وذم قوماً حكموا
فيما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والفرض على من ظن ولم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع فيما
لا يقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب
ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم الفاسد بالاية التي استدل بها المصنف على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة
الملك بالعقد واجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الاية هو الذي من عنده ندري ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك
ولولاه لم نعرف شيئاً من ذلك وهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعاً ولا هو تجارة ولا هو تراضياً ولا ينقل ملكاً الا حتى يضيف اليه التفرق
عن موضعهما او التخير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل وابانهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا
بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقداً
الا بالتفرق من موضعهما او بان يخير احدهما الآخر بعد التعاقد والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد ثم هم مجمعون معنا على انه لا يلزم احد الوفاء بكل عقد
بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان
يبيع او ان يمشي او ان يؤذن او ان ينشد شعراً فصح يقيناً انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقداً اتى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفية
ان من بايع شيئاً اخو غائباً وتعاقدا اسقاط خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترط ان لا يقوم بجائحة فيه عقد ذلك
على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء لقليل في وجه من احتج بهذه الاية ثم قال بعد ذكر شطر آخر من شبهات
الحنفية ولولا ان القوم مستكثرون من الباطل والخديعة في الاسلام لمن اغتر بهم لم يخف عليهم التطويل في ذلك بلا طائل انتهى والسلام على من
اتبع الهدى **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا
يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانها مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة
عليه كغيره واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع النحل والقز وهو [illegible]
الدود الحي والميت ولا يجوز بيع بزر القز لانه نجس غير منتفع به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزاً وهو قول الشافعي
لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعاً فيجوز بيعه وان كان لا يؤكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما
يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعاً به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعاً له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود
القز لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعاً له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعاً به فظهر ان ابا حنيفة يمنع
بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى **واقول** الجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه
منافع للناس فصارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهائم التي لا ينتفع بها بشيء غير النتاج بخلاف
الحشرات التي لا نفع فيها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو افخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مطلقاً وقياسه على

الزنبور لو صح القياس قياس مع الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احدا سبقه الى المنع من بيع النحل و دود القز انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شراؤه مباشرة ولا توكيلا لذمي وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قوله تعالى فاجتنبوه وما روي ان النبي صلى الله عليه وآله حرم التجارة في الخمر وقال ان الذي حرم شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه وشاربها وبايعها ومبتاعها وساقيها **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة بالخمر حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر او شراءها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم اذا كان خمرا يخللها وان كان خنزيرا يسيبه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة بالخمر لانه يقول بتحليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي وان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول بتحليل الخمر ففيه ان ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بانه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره المص وصرح به صاحب الوقاية وهذا عين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اي حاجة للمسلم الى تعريض نفسه في معرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسئلة وهذه من شنعه الذي نعوذ بالله من مثلها **قال** المص رفع الله قدره **كا** ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع قال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاجتناب فينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى **واقول** الكلام ههنا في صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم ببطلانه لا في انه يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايض والحاصل ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه للمسلم فاسدا ولو صح ذلك للزم كون نكاحه للمسلمة ايضا جايزا لاتحاد طريق المسئلتين وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الكلام في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل ههنا هو الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي وسبيل نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه الكافر من الكفار على مسلم من المسلمين استيلاء اصلا وقيل المراد به نفي الحجة في الاخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما يقرب من هذه المسئلة في محل المنع وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسني والحسيني والعباسي والهاشمي والقرشي فلحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت وارقت فان اسلمت كانت مملوكة تباع ويستحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يسترقها اليهودي والنصراني وقال ابو القاسم صاحب مالك ان دخل اهل الحرب في ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحراير فانهم يقرون عبيدا لهم واماء يملكونهم ويتبايعونهم ثم قال اف لهذين القولين وتبا انتهى ونقل في هذا المقام عن بنداره بن ابي عمر في قاضي البصرة من التابعين انه باع حرا في الدين ثم قال ووددت وبنا هذا القول من الشافعي وهي قولة غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقوله صلى الله عليه وآله من يسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر سنين ومعلوم انقطاعه في خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين في الموجود ولا في المتجدد قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسلم فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل ليتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند المحل حصل القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على العكس او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز ودليله قوله عم لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة الاجل ليتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول** ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد ذكر في الينابيع ان راويه مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه عم اجاز سنتين وثلثا في الثمر ومعلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله لان القدرة على التسليم بالتحصيل الخ فهو متمم بقول المص ولان الحق الخ وبقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه الخ فافهم **قال** المص رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز

وقد خالف في ذلك قول النبي واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله لا تبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجوز التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك فلانه جعل التاجيل الى الحصاد والدياس من جملة الاجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى **واقول** قد صح ما رواه المصنف عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح المالك البيع الى العطاء اما خلا واما اليوم فلا لانه ليس الان بمعروف قبل واجاز البيع الى الحصاد والجذاذ والعصر قال ينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى اخره ولا نعلم في الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا اغرب اعظم منه انتهى ثم ما زعمه الناصب اصلاحا الفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الاجال المعلومة انما يزيده فسادا فان كل عامي يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما مما يتاخر ايامها ويتقدم فان الحصاد والجذاذ ربما تاخر او اما ان كان المطر متواترا ويتقدم ان بحر الهواء وعدم المطر وقس على هذا امثالها واما قوله لعدم ثبوت الحديث عنده مدخول بانه لو تم بمجرد مثل هذا الانكار لا نسد عليهم باب الاحتجاج فيما بينهم بما في صحيح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته **كل** ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك هي بيع مطلقا وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين بيع في غيرهما وقد خالفا قوله من اقال نادما في بيع اقال الله نفسه يوم القيمة والاقالة نفسه العفو والترك فيكون اقالة البيع كذلك ولانها لو كانت بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتاجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح في السلم لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبدين فمات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جائزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهي فسخ لا يتجدد به الشفعة ولا يجب التقابض ان تقايلا في الصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضياته ولا يحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث امر ضروري لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو الملك لا مقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله واما ما استدل به هذا الرجل به من هتك الحديث على نفي كون الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد لا يمكن هذه الارادة لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد وليس ثمة عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مطلقا يثبت فيها حقوق البيع مطلقا ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت فيها حقوق البيع في حق الغير انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذهب اليه المصنف مؤيد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه ابعد عن العقل كانه اهم بالتعرض فامر الدليل عليه لكن لما راى ان التعرض له ايضا يفضي به الى اثبات حقية النقيضين احترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا في حق الثالث فضلا عن كونه ضروريا فانه اذا تقايل المتبايعان وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لان الفسخ ينقلب ويصير بيعا في نفسه وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع قال المصنف في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين وهي بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيه الشفعة كالبيع ثم منع كونها نقل ملك بل اعادة للملك الاول فيها يعود الملك الاول اذا فسخ العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المشاكلة فمع كونه تجوزا وخلاف الاصل مردود بان استدلال المصنف ليس بالجزء الاول من الحديث وهو قوله من اقال نادما في بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل على انه غيرها فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته **كل** ذهبت الامامية الى انه اذا خالف انسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه لم يعترض له وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق او تعزل وقد خالف المعقول والمنقول لانه مالك فله البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي عن التسعير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله التسعير هو تعيين السعر والحكم بيعه بما سعر به وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للبياع التجاوز عن سعره للزوم مخالفة السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلو قوع الخلاف واختلاف التسعير مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف الا يرى انه لو باع في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للاية انتهى **واقول** قد اجمل المصنف قدس سره في نقل مذهب مالك ههنا وتفصيله على ما ذكره ابن حزم انه قال لا يحل لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك وله ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايضا عجيب جدا اذ يمنعونه من الرخص على المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر اوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل من فتوى مالك اهل البلد سيما الفقراء والمساكين على هذا البائع المحسن الى الناس ولا ضيق ولا ضرر على اهل السوق لانهم ان شاؤوا ان يحصلوا فضل هذا فليفعلوا والا فانهم املك باموالهم كما ان هذا املك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يتعهد الخوف عن السلطان على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من ان اختلاف التسعير مظنة الاختلاف في امر الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف

في سعر الاقوات ببيعها باقل من المتعارف في السوق فليس بضرر بل نافع كما مر وان اراد انه موطئة الاختلاف بيعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد جوزه
مالك كما مر فثبت عليه وعلى الناصب مخالفته للعقل والنقل كما افاده المصنف قدس سره هذا ومن العجب ما ذكره المصنف ههنا من فتوى مالك ما نقله
ابن حزم عن اصحاب مالك وهو ان من ابتاع سلعة في السوق يجبر على ان يشركوه فيها اهل تلك السوق قال وهذا ما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظلم
ظاهر ويبطله قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البايع الا مع هذا المبتاع لا غيره فالحكم به لغيره اكل مال بالباطل بلا دليل
اصلا انتهى واقول لكن مالك معذور في هذا الفتوى لانه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم ايضا وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية
من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة وهو يبيع زبيبا بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى فتامل جدا **قال**
المصنف رفع الله درجته **الفصل السابع في الرهن وتوابعه** فيه مسايل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض
ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف في ذلك قوله عليه السلام الرهن محلوب ومركوب وليس ذلك للمرتهن اجماعا فيكون للراهن انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة و
للراهن استيفاء المنافع التي لا يضر المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة وان احوج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبس ولم يثق المرتهن
بالتسليم لانه لم يكن موثقا به اشهد الراهن عدلين انه ياخذه للانتفاع وان كان موثوقا به مشهور العدالة لم يكلف بالاشهاد في كل واحدة ومذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز له الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة وهو يستدل لو فعل ولا يبطل الرهن به ودليله ان القبض شرط في لزوم الرهن
فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بصريحه على جواز التصرف مطلقا لجواز حمله على الحلب
والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى **واقول** ان الاية لو دلت انما تدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة نعم قد استدل
بالاية على اشتراط اصل القبض بانها تدل من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب
والقبول لكان قوله تعالى مقبوضة بعد قوله رهان تكرارا لا فايدة فيه كما لا يحسن ان يقال مقبوضة وايضا الاية مسوقة لبيان الارشاد الى حفظ
المال وذلك لا يتم الا بالاقباض والقبض كما لا يتم الا بالرهن وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين ينبغي ان لا يكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى
ان القبض في الاية للارشاد كما يرشد اليه اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة القبض ليست شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن
في القبض كفى عند القايل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع نافي الاشتراط اصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فان قلت فاذا
لم يشترط القبض فعلى ما ذا يحمل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليتحرز بذلك عن المنافع فانها ليست مما يستوثق بها
وعن الدين وعن ملك الغير مع عدم الاجازة وعن الطير في الهواء والسمك في الماء وعما لا يملكه المسلم ان كان احدهما مسلما الى غير ذلك هذا و
الحديث فهو بضميمة ما ذكره المصنف من الاجماع صريح في مدعاه فلا مجال للحمل على ما ذكره الناصب كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ب ذهبت
الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز
له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسيئة حتى قال لو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة الف دينار فباعها بدرهم نسيئة الى ثلثين سنة كان جايزا وهو خلاف
المعقول والمنقول لان العقل دل على قبح اضرار الغير والنقل دل عليه وهو قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له القاضي ياذن له في بيعه او ابراه والوكيل لا بد له ان يراعي غبطة
المرتهن فلا يبيعه الا باقصى القيمة حالا لا اجلا كما ثبت في الوكالة ومذهب ابي حنيفة انه صح بيع الوكيل بما قل او كثر والعرض والنسيئة وعند ابي يوسف
ومحمد لا يصح الا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح الا بالدراهم والدنانير لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد بالنسيئة البيع بالثمن المؤجل وعندهما
يتقيد باجل متعارف ودليل ابي حنيفة ان الوكيل مالك للعقد مباشر له فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله
البيع بما شاء ولا ضرر ههنا لان الموكل سلطه انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان الناصب لم يذكر دليل جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله و
بالنسيئة مع ان هذا هو الذي عنون المصنف المسئلة به وثانيا ان ما ذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل لانه لا معنى لقوله الوكيل مالك
للعقد سوى قصد التلبيس وايهام ان الوكيل مالك للثمن وبطلانه ظاهر ولانا لا نسلم ان مباشر البيع مطلقا له البيع بما شاء وانما نسلم كليته المشية
اذا لم يكن وكيلا او صبيا او سفيها محجورا عليه ولا بد لاثبات ذلك من دليل وثالثا ان قوله الموكل لو لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بان
الخطاء في ظن الاهلية جايز بل قد وقع ذلك عن موسى نبي الله عليه السلام في اختياره الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القران واختار
نبينا صلى الله عليه وآله بعض المنافقين لكتابة الوحي فهرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين عليه السلام ابو موسى الاشعري ليحكم بينه وبين معوية بمقتضى الكتاب
والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحكم براي نبيه له حماقته ونفاقه والحاصل انه عليه السلام اختاره ليحكم له فحكم عليه وتوضيح المرام ان المالك
انما وكله فيما نحن فيه لظنه فيه انه يراعي في ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالامور ويحافظ على غبطته في ذلك فاذا ظهر من الوكيل بيع ذلك على الوجه
المخالف لراي اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا بالضرورة والاطلاق ايضا يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المتعارف
بين الناس كما افاده المصنف في التذكرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا ايضا لزوم ذلك الحكم على الوجه الذي



وابو موسى قد عرفت فساده **قال المصنف** رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون
وخالف قول النبي (ص) لا يغلق الراهن الرهن من صاحبه له غنمه وعليه غرمه معنى لا يغلق اي لا يملكه المرتهن وقال (ع) الخراج بالضمان وخراج الرهن للراهن
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمن الا بالتقصير ولا يسقط بتلفه شيء من الدين ولو
بعد الانفكاك الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة ان يده يد العارية فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف
فلا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لانه عنده من الخراج كما سبق انتهى **واقول** الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه المسألة انما
هو حديث مذكور في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم ايضا ولا مستند له غير ذلك وهو ما رواه عطاء عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن
فرسا فتلف عند المرتهن فجاء الى النبي (ص) فاخبره بذلك فقال ذهب حقك واجاب عنه المصنف في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن امية
وكان كذابا وقيل يرويه مصعب بن ثابت وكان ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسئل عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى
واما ما اخترعه الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المنقول اليهم في الوقاية ومختصره وشرحها اتفاقهم على انه
يضمن العارية بل تعد من المستعير انه هلكت العارية ولو بشرط الضمان على ان ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المصنف فان الحديث صريح
في ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب استدل على خلافه بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الاخر
مع الاجماع صريحان في ان خراج الارض المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج واذا آل الحال الى المجاهرة بامثال
هذا المقال فجوابه الشتم واللعن والنكال وجزاؤه السلاسل والاغلال وقد ظهر بما ذكرنا ان ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة
بما ذكره اخرا من ان الراهن يمنع من الخراج عنده من جملة هذياناته المعدودة في الخرافات فانا لا نم ان العارية مضمونة مطلقا وانما تكون مضمونة ان
تلفت بتعدي المستعير كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب
الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل
في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمر لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع
من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله (ع) الرهن محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله (ع) له غنمه وعليه غرمه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك الراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان
النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لانه ليس في قوله
تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بينا انتهى **واقول** ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا وهو ان النماء المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك
لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل وتعدي
الرهن اليه فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان ابا حنيفة واصحابه منعوا من هو
الراهن من ان ينتفع به الراهن او المرتهن ثم تناقضوا من قريب فاجازوا للراهن ان يستعيره من المرتهن وان يعيره اياه المرتهن ولم يروا بذلك خارجا
من الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد وتعرية من البرهان ولا نعلم احدا قال به قبله انتهى واما انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على
تعطيل المنافع فمكابرة صريحة لا يخفى على من تأمل في كلامهما ادنى تأمل هذا واعترض بعضهم بانه اذا كانت المنافع للراهن لما كانت فائدة للرهن
واجيب بان الفائدة عظيمة اما في الاخرة فاجر العمل بما امر الله تعالى به واما في الدنيا فلان الراهن ان مطل في الانصاف بيع الرهن وعجل المرتهن الاستيفاء
من حقه فاي فائدة تريدون اكثر من هذه الفائدة **قال المصنف** رفع الله درجته هم ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجوز
وان كان الشهود من اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صح نسبة ما ذكر الى مالك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن
الاطلاع عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالاية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعي انتهى **واقول**
ان ما افتراه الناصب على مالك من انه نفى امكان الاطلاع على الاعسار ابلغ في المكابرة من اصل فتوى المالك كما لا يخفى على من له صدق تأمل ثم مناسبة
الاية التي استدل بها المصنف ظاهرة لانها مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المصنف من ان الاعسار يثبت بالشهادة
انما الذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الاية لمدعى المصنف بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار انتهى نعم ما ذكره يمكن ان يورد مناقضة
على الحصر المفهوم من كلام المصنف حيث قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة ودفعها ظاهر لان الحصر في كلام المصنف متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعي
به كما هو مقتضى فرض المسألة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يختل الحصر والانحصار **قال المصنف** رفع الله درجته و ذهبت
الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة
الى ميسرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حبس للتشهير لزيادة التثبت ولان الناس يعلمون انه مفلس ويشتهر بينهم بالافلاس لئلا
والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه انتهى **واقول** الاصل عدم زيادة التكليف على ما حكم الله تعالى به فما استحسنه

الناصب في ذلك من ان الحبس يفيد اعلام الناس على افلاسه فيمتنع الناس عن المعاملة معه بما يلتبس عليهم من المفلس بمعاملة الحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال
الناس واما اذا كان الافلاس والاعسار محقوقا ضا اوغني سماوي وكان الرجل خبيرا بالتجارة وتحصيل الاموال وكان له املاك ومتاع في بلد اخر يمكنه اداء
حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس والابرام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير
الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الاسهل الانفع الى ما هو اصعب واقل نفعا واما قوله والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول
في جوابه نعم ولكن ما الذي ارتكبه ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الاية واستدل به على وجوب التشهير هل مثل هذا العقوبة الا كالبول ثم ما مر من زعم
للتشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله ص سجن قط وحبس وابطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية الدالة على الحبس فارجع الى كتابه **قال**
المصنف رفع الله درجته **ق** ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه
ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم يأذن لهم منعوه من دخوله بيته حتى يخرج معهم وقد خالف قوله
تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي ص خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص
يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك
يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على رعيته للفرار انتهى وقد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالاية سابقا واما هو جواب عن مناقشته فيها هنا
فنذكره فتامل وبالجملة الاية تدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على
ذلك لمكان كلمة الا الدالة على الحصر فتفسير قوله ع ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس بدليل فيهما وقال الشافعي انه دليل
في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول فان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم يقيني مستفاد من الاستقراء كغيره من المجربات والوجدانيات
واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم وامر بكشف مؤتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو
من الذراري وصوبه النبي ص انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو تمام خمس عشرة سنة
واما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ لان انبات الشعر في الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن او الاحتلام من
الكفار متيسرا لعدم الوثوق بكلامهم وعدم التشهي جوز الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام
او السن هذا دليل الشافعي ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على
البلوغ لانه حكم يقيني فنقول لا نسلم هذا والاستقراء ثم لانه مختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى **واقول** لا يتوجه عليه
ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه قد يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ اتفاقا
منا ومنكم وايضا مقتضى التفاوت بحسب الامزجة للتقديم مرة وللتاخير اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب
المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات في زمان اقتضاء ذلك المزاج وعلامة بلوغ صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستقبح جعل ذلك
علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر في الاصول
قال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم به في الاسرى خاصة وجعله هناك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لان من المحال ان يكون
رسول الله ص يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي ص عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا
غير رجل ولا بالغ معا في وقت واحد انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال
ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا
يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه اتفاقا قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله
فان انستم منهم رشدا فابو حنيفة قدر الايناس بالزمان وهو خمس وعشرون سنة فان هذا سن اذا بلغه المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ
اثنى عشر حولا وادنى مدة الحمل ستة اشهر وفي هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ يولد لابنه ابن فالظاهر انه يونس منه رشدا اما في سن
خمس وعشرين فيدفع فيه امواله ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يونس منه رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدور
الحكم معها هذا مقتضى التخصيص عنده انتهى **واقول** جواب هذا ما اجاد فيه ابن حزم حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد ويقال لهم
انكم تقولون فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون جدا وبين من يكون ابا في احكام ماله وفي اي عقل وجدتم هذا وايضا فقد يولد لمن اثنى عشر عاما
ولابنه كذلك فهذه اربعة وعشرون عاما وايضا فبعد الجد ابو جد فبلغوه هكذا الى تسع وثلثين سنة او الى اربعين سنة لقول الله تعالى حتى اذا بلغ اشده
وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واجاب المص في التذكرة بان الاية لا دلالة له فيها وكونه جدا ليس تحته معنى يقتضي الحكم

اصل له في الشرع ليشهد له بالاعتبار فيكون اثباتا للحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن لم يردون هذا السن فان المرأة تكون جدة لاحد وعشرين انتهى **قال** المصنف

رفع الله درجته **يي** ذهبت الامامية الى انها اذا بلغت المرأة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج ليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة

ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان يتصرف فيها الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان انستم منهم رشدا

فادفعوا اليهم اموالهم والتعجب انه عطى السفيه ومنع الرشيد انتهى **قال** الناصب خفضه الله هذه المسئلة ما رأينا في كتبهم ما الناصب علم ولعله من مفترياته

وان صح فلعل الامر بطاعة المرأة للزوج في كل شيء انتهى **واقول** لم يذكر في الوقاية والينابيع مذهب ابي حنيفة حكم المرأة الرشيدة اصلا وانما الذي نسبه

المصنف اليه قد نسب مثله في الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبه لا يدفع اليها حتى تنكح وتلد او في رواية حتى تلد او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان

انستم منهم الاية انتهى فالظاهر ان الناصب بدل مالكا بابي حنيفة قطرا الى التشنيع ووقع التبديل سهوا من قلم الناسخ بدلالة على ذلك كلام المصنف قدس سره في

التذكرة حيث قال وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا انكحت دفع اليها مالها باذن الزوج لا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث

الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنه الحجر كالصغيرة فاذا كان للاب اجبارها على النكاح بل حتى

بلغت رشيدة كان امرها في النكاح وغيره اليها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى سلمنا الكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا تقدر على معرفتها الا بمباشرة الاب

او عباشرتها بعد وقوع عقد وبالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشراء وغيرهما فانه يمكن معرفته

ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والملخص ان لم يرالناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة نقد رآه منسوبا الى مالك واحمد كما لحلفة المعرغة كما اعترف به في خاتمة

كلامه للمباحث الكلامية فالانكار والرد والتوجيه والموجه يرد من الكل والكل ظاهر على ان عدم وجدان الناصب لك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا

يدل على عدم صدوره من ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد

نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني الى مشق حضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة

فقال لا اتكلم الا في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسئلة يقول ذلك ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان فلم يزل كذلك

حتى لم يجدوا مسئلة الا وقد ذهب اليه واحد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه

الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة لم نقله من عند انفسنا انما كان قولا قاله اولا ثم انتقل عنه ولم

نفهمه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذره وضيع في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة

لا يحجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هو

مغلوبا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وانما يمنع

بالمنع من التصرف وقال ع اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه القاء المال

في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه

الحجر ويدفع اليه امواله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم

الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على افعال

الجوارح في السفيه بل الحجر عنده على مفتي ماجن وطبيب جاهل ومكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل تدل على وجوب

المنع عن التبذير انتهى **واقول** اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير تم كلام المصنف على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير

انما يؤثر بالمنع من التصرف كما ذكره المصنف سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى

فيما ذكره الناصب اغماض عن مقدمات المصنف واعادة لا اصل فتوى ابي حنيفة بلا طائل هذا وقد استدل المصنف في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة وقد

وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث وجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه

اولا حفظ المال لان الصبي ان لم يتلف المال فانه غير مأمون عليه لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه

اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد لانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان

القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس باتلاف مال لانه لا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه العبد دون التصرف

في المال بغير اذن سيده انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار

وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله الصلح جائز بين المسلمين وهو عام فيهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجوز

الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير

وكذا الصلح في الحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي اذا كان كاذبا مثلا فصالحه

المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار والنزاع الباطن لا ينافي كون الصلح خيرا ظهورا وان ما يرتفع احد

قسمي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيء منهما وتفصيل الكلام في هذا المقام ان ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسئلة

منع لما استند اليه كتبهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كما لو باع مال غيره ونحوه من
بطلان المعاوضة على ما لم يثبت والصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه بخلاف ما نحن فيه فانه
لا ينافي شرعيته عندنا وعنده كما ذكره الناصب قطع النزاع وهو شامل للحالين اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص على
غيره دينا او عينا فينكر المدعى عليه فيصالح على مال آخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب
الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعى به ظاهرا وصولح على قدر بعضه مما عليه في الواقع
او ببعض العين او بمال آخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا ودينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال آخر فهي بجملتها في يده مغصوبة ولا
يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر وكذا لو انعكس وكان المدعي مبطلا لان هذا كله اكل مال بالباطل وانما صالح المحق المبطل دفعا
لدعواه الكاذبة كاملة وقد يكون استدفع بالصلح ضررا عن نفسه او ماله ومثل هذا لا يعد تراضيا يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة الى قرينة تجوزها
كما لو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد او شهد له من لا يثبت بشهادته الحق ولم يكن المدعي عالما بالحال وتوجهت له اليمين على المنكر لنفيها
على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فصح الصلح على اسقاطها مطلقا او توجهت الدعوى بالتهمة حيث
يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا من جانب الشافعي على الاستدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست على عمومها
وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وان اصر لو صلح على اباحة خمر او على فرج امرأة او على خنزير او خمر او على ترك الصلوة او على ان فاق حرا او عقد على نفسه
كل هذا لكان صلحا باطلا لا يحل فاذ لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضاؤه الا صلحا جاء القران والسنة بجوازه وليس في القران والسنة تصحيح
الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها **انتهى واقول** فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوها مما اخرجه النص
والاجماع عن عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول وعلى هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر المخصصات بان يصحح
دخول كل فرد من افراد العام من القران والسنة حتى لو لم يصح من كتاب آخر وسنة اخرى كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يحكم
بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القران والسنة لم يتكفلا ببيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم
اللوازم الباطلة فانها مما ظهر بعد البحث خروجها عن هذا العام **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين
ليس لاحدهما ادخال خشبة خفيفة فيها لا يضر فيه الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب
نفس منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذوع الا باذن الشريك
ولا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من ترابه كسائر الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما الكذب في نقل المذهب في ما
اجراه على الكذب انتهى **واقول** نعم ما نسبه المص الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك واحمد دون الشافعي حيث قال
لا يتصرف في الجدار الخاص والمشترك بلا اذن الا في الاستناد واستناد متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر وقيل في مذهبهما اي مذهب مالك
واحمد جاز وضع الجذوع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تاكيد الاستحباب لقوله
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ وعدم الناصب اقتصر على مجرد التشنيع بعد
مطابقة النقل ويغمض العين عن التعرض لدفع اعتراض المص عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براءة الشافعي عن
المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا منهما ... بل احمد ايضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب من قبلهما كما لا يخفى **قال**
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حائط او دولاب او غير ذلك وقال الشافعي و
مالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فباي وجه يجب عليه العمارة وقال
الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك
كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لضرارة او اعسار او غيرهما ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بآلة نفسه لم يمنع اذا اعاد على
الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له وهذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكتاب في الفقه للشافعي وينقل عنه ما يريد انتهى واقول نعم قال
صاحب الينابيع لا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كالاجبار على زراعة الارض المشتركة ولو بما يتضرر به وقيل مذهبهما يجبر دفعا للضرر كعلف الدابة
وفرق بانه لزم عند الانفراد انتهى فالحال في هذه المسئلة نقلا وتوجيها كالحال سابقتها فتامل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه بريء وقال الفقهاء الاربعة لا يبرء وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام لما ضمن الدرهمين عن الميت
جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين هما
عليك والميت منهما بريء قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان
هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان عرفه الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة
الضامن والاصيل جميعا ومطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببعضه ومهما برئ الاصيل برئ الضامن وضامن الضامن

ولو برئ الضامن لم يبرأ الاصيل وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان للضامن والحديث ان صح دل على فك رهان الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برئ ذمته ولا دلالة على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما تحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى **واقول** جميع المقدمات التي نسبها الناصب الى الشافعي دعاوي مجردة مطالب ببيانها من العقل والنقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث ان صح دل على فك رهان الميت والاداء لا لا دلالة على براءة ذمته بالضمان اه ففيه ان الرهان في قوله ص كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدين عن الميت فانه لو كان هناك مرهونا لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث ابي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المص وليس فيه ذكر كالرهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول وكذا حديث ابي قتادة **قال** المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان الضامن المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له الرجوع وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص ان صح لما ذكر ان المراد براءته بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان تمام حديث ابي قتادة كما ذكره المص في المسئلة السابقة صريح في انه ص علق البراءة بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل غير رافع لمخالفة النص كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله ع الزعيم غارم وهو عام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجعالة جائزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استحق مال الجعل بعد اللزوم بشرائط صحة الضمان يصح الضمان عنده واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه وارد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعى نعم يثبت به صحة الضمان مطلقا بها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى **واقول** ورود الاية فيما ذكره مم ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين انما العبرة بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى ولعدم القائل بالفرق فثبت المدعى **قال** المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو يخالف المعقول والمنقول لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب وعند ابي حنيفة ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة مط لا بالمطالبة من شخص معين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما ادعاه من قبل ابي حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله من غير الوكيل عدم تسلطه على ماله فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط او على تسلط ابليس عليه يقلبه كيف شاء **قال** المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا وقال النبي ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسئلة وان ابا حنيفة ذهب الى ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك فله ان يتصرف كيف شاء ولو فوت غبطة المالك الموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كما لو باع هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جره الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **واقول** قد سبق منا في الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسئلة ونزيد على ذلك ههنا ان ما ذكره ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بد له من دليل **قال** المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منفي عن الوكيل وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا مط فهذا يصح عند ابي حنيفة فله الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الترديد مردود غير مرتبط بالمقصود فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور مما ينافي بالابراء او بالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا مط شاملا للابراء وغيره فالترديد بشقيه قبيح خارج عن المبحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في ملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد هو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى ناقل

انتهى واقول لا يخفى ان مباشرة الوكيل للبيع تقول له عما وقع للغير فوجب ان يستقل الملك الى ذلك الغير ونيته عملا بالقصد كما لو اشترى الاب او الوصي
للمولى عليه فان ابا حنيفة وافق فيه على انه يقع للطفل ابتداء ولم يثبت اشتقاق الوكيل ونحوه ممن يعتق عليه لو اشتراه للموكل فلم يقل احد
وقال المص قدس سره في بعض مصنفاته اورد ذلك على بعض الحنفية فاجاب بانه في الان الاول يقع للوكيل وفي الان الثاني ينتقل الى الموكل فالزمته
بانه لم يرجح الانتقال الى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لانه مبني على التغليب على غيرهم وله نظائر كثيرة انتهى واما ما ذكره الناصب من ان الوكيل ايضا
مستقل بالملك آه فيتوجه عليه انه لا معنى لعدم الاستقلال ههنا الا الانتزاع عن غيره بالوكالة لا بالاصالة فاي خلل في مثل هذا الى الناقل سيما اذا
صرح في متن العقد بانه يشتريه عن موكله الفلاني فهل هذا الا مثل ان يتولى الوكيل في النكاح يصير الزوجة زوجة له اولا ثم ينتقل الى موكله مع ظهور بطلانه
وايضا لا معنى للحقيقة في قوله بل الملك فيه الحقيقة للموكل لا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح ان يقال
انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول ابي حنيفة لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل **قال** المص رفع الله درجته كب
ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فان ابتاع الذمي له لم يصح البيع وقال ابو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع عنده لان
المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك فيملكه بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك النقل المتواتر من القرآن والسنة في قوله تع حرمت
عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله ص في الخمر عشرة من جملتها البايع ولا فرق بين
الوكيل والموكل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب ابي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع
جائز لان المباشر اهل له وحرمته بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا تصرف فيه جعله خلا فلا تجارة في الحرام انتهى **و
اقول** كل من له ادنى الف ومناسبة باحكام الشريعة يعلم انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على ان يلي الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا
يكفي جواز تصرف احدهما دون الاخر فلا يصح توكيل المسلم للذمي في بيع خمر وابتياعه وان كان يملك الذمي ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من ان هذه
المسئلة عن ابي حنيفة من شنعه التي نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد مر نظير ما ذكره الناصب ههنا من الدليل وبينا ما فيه من الاضلال
والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل **قال** المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في بيع فاسد لم يملك
البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه كما لا يجوز
ان يبيع مال الاجنبي كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبي فيه حيث لم يثبت له عقد الوكالة وقال الله تع الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف عند ابي حنيفة الى اصل البيع لان مسمى البيع موجود والفاسد خارج
عن مسمى البيع لصحة الاتصاف به فيمكن انصرافه الى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة الفضولية
فيملك الصحيح انتهى **واقول** كلام الناصب ههنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة لنا الى التعرض لما تقدم منا
بالتفصيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال** المص رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبي فلو عقد عن غيره لم يقع
وقال ابو حنيفة يصح ان يكون وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقوله وقد خالف قوله ص رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم
ان لا يكون لكلامه حكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل لابد ان يكون اهلا للوكالة وهذا لا يتاتى من الصبي
لنقصان في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والماذون مثلهما والمراد بالماذون الصبي العاقل الذي اذن له الولي والعبد
الذي اذن له المولى فاذا وكل الحر البالغ والماذون صبيا محجورا او عبدا محجورا يرجع حقوق العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان
الصبي العاقل لا يكلف باداء ما التزمه في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى **واقول** معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف باداء
ما التزمه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار ابي حنيفة للاذن في الصبي تغيير منه رفع القلم
بما افترى عليه واما الذي قاله ابو حنيفة على ما ذكر في كتب اصحابه انه يجوز ان يكون الصبي وكيلا في البيع والشراء وغيرهما اذا كان يعقل ما
يقول لا احتياج الى الاذن وليس الا لانه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين
البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر **قال** المص رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي اكثر من مال فلان
الزم بقدره وزيادة ما قال وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله ص اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر بالاكثر فلا
يقبل رجوعه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول ووجب التفسير او قال له عندي شيء او قال له
عندي مال او كثير او اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لان قوله اكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وان كان
معلوما بحسب الخارج والواقع وفي الاقرار يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف الا اداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في
المجهول فلا مخالفة للحديث لان اقراره جائز على نفسه لما هو مقتضى المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى **واقول** ان المص فرض المسئلة ههنا فيما
قبل التفسير واما فرضه مع التفسير فهو مسئلة قد وافق المص فيه ... حيث قال لو قال له علي اكثر من مال فلان قبل تفسيره بقدره ايتمول وان كثر
مال فلان لانه يحتمل ان يريد انه دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك او يريد ان مال زيد علي حلال ومال فلان حرام والقليل

من الحلال الكثير كشيء من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير دافع لكلام المصنف اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقارير يجب اتباع الصيغة ان اراد

به يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا يغنيه وان اراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المقترنة به فلا يثبت به شيء لان مدلول

الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو باقل ما يطلق عليه المال فيلزمه بمقتضا اداء الزيادة الى انه يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا **قال المصنف**

رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا قال له علي الف درهم والف وعبد يرجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف المبهم ان كان المعطوف

عليه من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضي ان يكون الالف دراهم وقد خالف في ذلك استعمال العقل

والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما فباي وجه خالف بينهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله

اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه يحتاج ان يكون

منضبطا معينا فيحمل المعطوف على التفسير وايضا لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار فيحمل عليه وان كان غير المكيل

والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف وكانه يقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين فباعتبار

كونه اصيلا في الانضباط والمعلومية صار كانه هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف واللغة

لا يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى **واقول** تحقيق المسئلة

على قصد المصنف قدس سره انه اذا اقر احد باعداد مختلفة وابهم فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتمييز للجميع كقوله خمسة

عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان التمييز متوسطا بينها لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله مائة درهم وعشرون وان تاخر

عنها فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن العرف قد يساعد على انه لتمييز

والمثالان اللذان ذكرهما المصنف قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير في الدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس مستقل معطوف

على مبهم الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يخالف العرف فيدل على عوده الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما والف ثم مائة درهم او الف و

ثلثة دراهم او الف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد احد تمييز كل عدد منها عدد على حده لا مهذا له هذا واما ما ذكره الناصب

من ان غير المكيل والموزون مما لا انضباط له في الشرع افتراء على الشرع بل كاد ان يكون الضبط في العددي كالدراهم اكثر من الكيلي والوزني بحسب الواقع الظاهر

على كل احد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر في العرف الذي يستحيل تغيره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف في كثير من المسائل و

ايضا فجعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب لما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيريا للمعطوف عليه

وايضا لا محصل لقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا

وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في ذلك انه ان كان المسئلة على ما قرره من قوله علي الف درهم والف عبد فيتوجه ما ذكرنا

وان كان قوله علي الف والف عبد كما في بعض النسخ ويوافقه مسئلة الوقاية فيتوجه عليه انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح

قول ابي حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا واني للناصب حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم

من جنس الكيل او الوزن او غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم فتامل فانه دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض

الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذي هو من خرط القتاد يطالب باثبات ان الشرع جعل

ذلك تفسيرا اللهم الا ان يريد بالشرع الذي شرعه ابو حنيفة والشافعي من عند انفسهما وهذا مما لا مناقشة فيه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته

كز ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو

على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا مخلص لبراءة ذمته الا بالاقرار فلو

لم يكن مسموعا لم يكن خلاص ذمته ولان الاصل في الاسلام العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي

انه يصح اقرار المريض في مرض الموت والنكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار

في المرض في حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز

الاقرار الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما ما ذكره من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسندنا عدم القبول بفقد

اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه كيف يتصور تخلص براءة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء وكذلك في المريض انتهى **واقول** جعل

الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب

المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث الا ببينة لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروى عن مالك انه

قال ان اقر لوارث بار به لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبي وبالجملة خلافهم مقصور في الوارث دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة

ومالكا قائلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يتمشى عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل

ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المصنف الجليل **قال** المصنف رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد و

ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل مما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال عم اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا او شرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه وبالسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان
يصدقه السيد ويقوم بينة ويتعلق برقبته ودين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص كون العبد صاحب عبارة
صحيحة ومقتضى الاقرار هو المؤاخذة فيؤاخذ به وما استدل به فهو من الغرائب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله
اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيؤاخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى **واقول** ما ذكره من استدلال
الشافعي بانه مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بان وجود المقتضى على صيغة المفعول لا يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك بل يتوقف
على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول اقرار العبد ومؤاخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمؤاخذة في الجملة لا في حال التعلق بحق
السيد بل لانه يؤاخذ مط ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث
ولا مخالفة لمطلوبه وانما الذي يتراءى مخالفته لمنطوقه لكن يدفع ضرر مخالفته ان قوله على انفسهم ان اقتضى ان يكون اقرار العبد على نفسه جائزا
ايضا لكن منع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند هؤلاء المتفقهة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العليل
بل استندوا في ذلك الى ان عليا ع قطع عبدا باقراره وبان البينة يقبل عليه فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد القطع الى اقراره لجواز اقترانه
بتصديق المولى وبالفرق بين الاقرار والبينة لان الاقرار يتعلق بغيره المانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم **قال المص** رفع الله درجته **كط** ذهبت
الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان على درهم ثم قال يوم الاحد لفلان على درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف
المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرر الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جمع الشهود في مجلس واحد انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني
فالمؤاخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام
مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي يفيد المعنى الجديد لا يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا
الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد تجيء رجلين وكذا في سائر ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده
ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على ارادة الدرهم الاول يجامع التاسيس
ايضا بان يكون فائدة التكرار والاعادة اسماع المقر بالدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس اخر كما اشار اليه المص قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى
اعمال لنوع اخر من التاسيس سالم عن معارضة اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك
الاصل الاصيل فظهر ان في كلامه خطاء **قال المص** رفع الله درجته **الفصل الثامن** في الوديعة وتوابعها وفيه مسايل **الاولى**
ذهبت الامامية الى انه اذا اودع الودعي الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرها ضمن وقال ابو حنيفة ان
اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تع ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال النبي ص اد الامانة الى من
ائتمنك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر وازال يده ونظره عنها ضمن
سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واما دليل مالك على ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو باجنبي
فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال لان العيال يعد في العرف جانب ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في
الاداء انتهى **واقول** ان لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها من الاموال والودايع بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق
وحفظها عن السرقة فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب و
سكنى مختص بها مستقلة فيها دون زوجها او كانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها ليحفظها في ضمن ما يحفظها من الاموال فهذه الصور
تصلح محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن
زوجها في حكم الاجنبي هذا ما سنح لي في الجواب عند السودة ثم لما وصل الى نظري وصل عند النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء للمص قدس سره
رايت انه اجاب بما يقرب جوابي هذا عنه حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان وان
لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا
فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي في ذلك اذا استعان بزوجته او خادمه في حفظ
الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ولد او والد او زوجة وعبده ولا ضمان عليه
بكماله لانه حفظ الوديعة بمن يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كالو حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته

على غيره فضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا حفظ ماله بنجاة دابته وزوجته فقد رضي المالك بذلك بخلاف صورة
النزاع انتهى فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ويرجع به الى المالك
وقال ابو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بالعلف والسقي
فتركهما ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزماه ولا يلزمه العلف من ماله كما لو امره به
دفعه اليه في الصورتين فذلك والا فان قال اعلفها من مالك فعلف يرجع ان شرط الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك
بل اطلق راجعه او وكيله ليستردها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليقترض عليه او يبيع جزءا منه او يؤجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب
الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه
لم يقتض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل والقاضي او بيع جزء منه واجارته انتهى **واقول** لا فائدة فيما ذكره الناصب ههنا الا
تشريك امامه الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات السخيفة لان المصنف قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم
للسقي والعلف فلا محيص للناصب عن قبوله الا عن الاعتراض او منع الملازمتين البينتين واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو
من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع المتدينة بين الشافعية والامامية في هذه المسألة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره من احتمال
الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسألة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه فتأمل **قال** المصنف رفع الله
درجته **ج** ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بالدون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في
ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو ههنا متعد قطعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة
بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التميز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الدون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان
والله اعلم انتهى **واقول** محصل كلام المصنف قدس سره ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل
من المالك ما يقتضي براءته واستدل عليه ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه
الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة بالاجود ومساويه لاشتراك الجميع في التعدي وان الناشي من التصرف في الوديعة
تصرفا غير مشروع وتعييبها بالمزج المقتضي للشركة المقتضي للمعاوضة على بعضها عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس في ذلك
مختلفة فربما كان المودع رجلا متقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال مسيئا للظن باكثر ما في يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهة والاشتباه
كثيرا فالخلط في نظر مثله هذا يعد تقصيرا وايضا المصنف انما استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبه
الناصب الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه اذا انفق الدراهم والدنانير
المودعة عنده ثم رد عوضها مكانها لم يبرأ من الضمان وقال ابو حنيفة يزول وقد خالف النصوص الدالة على الضمان ولا الاستصحاب هـ ذهبت الامامية
الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يبرأ من الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرأ
وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا باستيداع
جديد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى **واقول** الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مخيل مختل
قد اخترعه من عند نفسه فانه وزان قولنا الرجوع الى الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك
مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ما سلمها الى صاحبها فلم يكن عليه
ضمانها كما لو لم يخرجها واورد عليه المصنف في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعد وان بخلاف صورة النزاع ثم ينقض على ابي حنيفة
بما سلم من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرأ وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرأ فكذا هنا انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي
ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم تختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله ان صح
ما نسب الى مالك فلعله للتغرير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى **واقول** الترديد
بقوله ان صح كناية بترديد انه مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب ومذهبنا ومذهب مالك واحد اي احمد في رواية انه قطع ذنب
حمار القاضي تمام القيمة لان فيه وهنا في الدين ولانه اتلف عليه غرضه لانه لا يركبه عادة انتهى ويتوجه على ما ذكره من الدليل ان الوهن في
الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك اما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته
فافسد زرعه وبان ضربه الحمار برجله ضربا مؤلما ونحو ذلك فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا اذ لا يبقى

بمجرد ذلك بطل انتفاعه بها لامكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذه الفتوى في الاستدلال لبالغة في الهذر لا يليق
الا بمن ابتلى من الحمار قال المصنف رفع الله درجته في التذكرة الاصل عند مالك ان هذا انه اذا جنى على عين ما اتلفت غرض صاحبها فيها كان على الجاني
كمال القيمة لانه قد اتلفت عليه المنفعة المقصودة من البغلة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالمجنى عليه اما غرض المالك
فلا عبرة به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطئ جارية الاب بالشبهة وجب عليه
مهر المثل كمن وطئ جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطئ جارية الاب التحريم المؤبد عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى ان المنافع تضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا يضمن فان غصب ارضا فزرعها بنفسه فلا اجرة عليه
فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقال ايضا لو آجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بقبح
التصرف في مال الغير وعدم اباحته فيجب العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة
مثلها وغير ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو
حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير متحقق عنده ولا شك ان التصرف في مال الغير بلا استيلاء
هو قبيح انتهى **واقول** ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشاء من استيلاء الشيطان عليه كيف لا يتحقق الاستيلاء
عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة
في هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغاصب اذا حال بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فضمنها ولزمه اداء ما منعه
من حقه بامر رسول الله صلى الله عليه وآله ان يعطى كل ذي حق حقه فكراء متاعه من حقه ففرض عليه ان يعطيه حقه انتهى وقد استدل المصنف في التذكرة
على ضمان المنافع بوجوه اخرى هي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل في تحصيلها
ولو استاجر عينا للمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه
بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المصنف العقلي والنقلي فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة
لا يكفيه لاثبات المطلوب ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان
الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامرأة واجاب عنه المصنف
في التذكرة بان الفرق ظاهر فان المرأة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعاره داره **قال** المصنف رفع الله درجته
وذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد
وجوده في السببية كالعدم وقال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب ابو حنيفة في هذه المسئلة وان ابا
حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع وفي الفساد يجعله خارجا عن العقد انتهى **واقول** هذا الجعل اظهر بطلانا من اصل فتوى
ابي حنيفة فلا يدفع طعن المصنف عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما
علم احد قط في دين الله ملكا فاسدا لانه اما ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا واما ما عدا هذا فلا يعقل واذا اقر بان الملك فاسد فقد قال الله تعالى
والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله على انه لا يصلحه
فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد ونبرأ الى الله ممن نسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه
انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقدر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم بان البائع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله
ما لم ياذن الله تعالى فيه فليخبروا على هذا انه يسلطه على وطء ام ولده وامته وهذه ملاعبة ضلال لا خفاء به **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض
بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعتد اذ ضمن الام والولد كالجزء المتصل
انتهى **واقول** تحقق الكل بدون الجزء محال وضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا على حدة ولا من حيث اتصاله
بالام ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بمباشرة غصب الولد اصلا ما نقله ابن حزم عن الحنفية هيهنا واجاب عنه حيث قال
قالوا ليس معتديا لانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة ريح القت ثوبا في منزل الانسان قلنا هذا باطل لان الذي القت الريح الثوب في منزله ليس متملكا
له ولو تملكه للزمه ضمانه وهذا الغاصب تملك ما تولد بيده وبين صاحبه الذي فرض الله تعالى رده عليه وحرم عليه امساكه فهو معتد بذلك
يقينا فعليه ان يعتدى بمثل ما اعتدى انتهى وقال المصنف في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي امانة يضمن بما يضمن به سائر الامانات
خاصة الا ان يطالب بها فيمتنع من ردها فيضمن كما في الامانات لان اثبات يده على هذه الزوائد ليس من فعله المحرم لانه يبنى على وجود الزوائد في يده
ووجودها ليس بفعل منه محرم منه وهو غلط لانه بامساك الام تسبب الى اثبات يده على هذه الزوائد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك يتوقع

بقصده انتهى قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان
غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم ولقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي على اليد ما اخذت
حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال
ان ثبت ولا مخالفة لقول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شروط اذا اجتمعت وجب القطع وعنده ان من شروط السرقة انه ان لم يؤد المال يقطع انتهى
واقول المخالفة باقية لان الدعوى لا بد لها من دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع ممنوع وعند ائمة الرجال لا يروج الا على من انسلخ عن الفطرة الانسانية
قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار ويضمن وقال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال
الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دال على وجوب الانتصاف والتحقق ممكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول دليل هذه المسئلة ان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار لان العبور
والنظر والوقوف فيها جائز ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا مخالفة للنص لان الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى واقول لا يخفى ان
النظر مشترك بين العقار وغيره واكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور والوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف
الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء صلوة وتنزه وتفرج معتضد باذن الفحوى وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر كما اذا اتخذ
الغاصب تلك العقار مسلكا للدخول عما انه في جنبه من ملكه والوقوف الذي يمنع الحرث ويفسد الزرع فهما مما يعد ان استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب
المنقول اتفاقا فكذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد الاستيلاء وتحققه ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع
وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه وليكن هيهنا كذلك تفصيل الكلام فيه ان غصب العقار متصور في نظر
الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا ويزعجه او اخرجه عنه او لا يزعجه وعلى كل تقدير اما ان يكون الشخص
قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء بحصول اليد الاستيلاء حقيقة
ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب لانه لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه فلو دخل القوي على الضعيف مستوليا بحيث
اضمحلت يده فالمتجه كونه غاصبا للجميع قد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار ممنوع وما استدل به عليه
مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص قد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة فقال قال الحنفيون الارض لا تغصب وهذا كذب منهم
لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حقه ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال رسول الله ص من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين فصح ان الارض تؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان غصب العقار مع بعده شرعا وعرفا مراعاة لحال
خليفته الذي غصب فدكا عن فاطمة ويشكل بانهم لو سمعوا احدا قال لعن الله من غصب فدكا يفزعون ويهجمون على ايذائه وقتله لكن مع توجه هذا
الاشكال ترى هذه الملاحظة والمراعاة اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتامل قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية
الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين الثوب ومطالبته
بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه وان كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا ولا
شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب المعاوضة وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزامه بقيمته وكذا النقل لان النبي قال الناس
مسلطون على اموالهم فكان للغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه ولزمه الارش ان نقص
وان لم يكن فان لم يزد قيمته فلا شيء للغاصب وان نقصت غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما بالبيع ولو اراد
المالك اجبر عليه الغاصب على الموافقة ولو اراده الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من الهبة
هذا مذهب الشافعي وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من دفع الثوب والزام القيمة فهذا للتسليط الذي جعله الله للمالك
على الغاصب فان المالك يتخير بين ما هو انفع له والمعاوضة يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا
فاذا اخذ باحد المتقابلين ورضي به فكانه اخذ بالمقابل الاخر بخلاف باقي الالوان انتهى واقول نعم قد راعى الشافعي في هذه المسئلة قوانين العدل
لكونه تلميذ الذي لك من اهل العدل ثم لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة الى الشافعي تشنيعا لطيفا بان ابا حنيفة قد عدل فيها عن
قوانين العدل الى اهله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله تعسف ناش من غاية التعصب كيف والتسلط الذي جعله الله للمالك
على الغاصب لا يقتضي الا استيفاء حقه لا غير وربما لم يمكن للغاصب اعطاء ما في مقابلة مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا
بنص الآية واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاخذ انما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما العرضان
لا المعروضان وايضا لا طائل تحت قوله فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانه اخذ بالمقابل الاخر واي دليل على انه اذا حكم بالاخذ باحدهما وكان في قول الناصب
فكانه اخذ بالاخر لو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ احد الامرين

الذين لا يكون لاحدهما في البعض من الاجزاء الترتيب في حكم لهذا الاخر مع ان العقل يحكم بالاولوية بانعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلل صاحب البناية فتوى
ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه سيما في زمن تحاسب الدين كلف الناس بلبس السواد و
كذا في اعراب الحجاز وبين العرب وامثالهم ويعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الغاصب لا يملك بالغصب بتغيير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا ازال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل
لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن
وقتاله عليه فان قتل اللص المالك فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
قال (ص) على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقال (ص) لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول مذهب الشافعي ان
الزيادة في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج لظهوره الى عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة و
قصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبنا وشق الخشب الواحا وذبح الشاة وشقها فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب
بشيء من ذلك بل يرده مع ارش النقصان ان نقص هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذين يملكهما السارق
فان الدفع عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى **واقول** كفى في ثبوت كون ما
ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة جديرا بالشناعة والملامة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المصنف حيث قال وللحنفيين ههنا
اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فانه يرده على صاحبه فان وجده قد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع و
بين ان يعطيه للغاصب ويضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه الا قيمة الثوب كذلك قولهم في الحنطة
تغصب فتطحن واللحم يغصب فيطبخ او يشوى ولا يخفى انه ليس في المجاهرة بكيد الدين اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فيقال لكل
فاسق اذا اردت اخذ قميص يتيم وجارك او اكل غنمه واستحلال ثيابه فقد امتنع ان يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها واقطعها ثيابا على عمله واذبح غنمه
واطبخها واغصب حنطته واطحنها وكل كل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة ما اخذت هذا خلاف القرآن في نهيه تعالى ان ناكل اموالنا بالباطل
وخلاف رسول الله (ص) في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد ولا يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب
قطع من شقة فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون
بان يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب احتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة وخبر المرأة التي دعت رسول الله (ص) الى
طعام ولا دلالة لهم لا في الاول على مدعاهم وكذا الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته قلنا هذا عليهم لانهم لا يرون الميت
لا يملكه الغاصب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الرحى والدابة الذين يملكهما السارق لغو محض
اذ بعد فرض صحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكا للغاصب كما هو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع عن العمل غير مشروع
لانه يعمل في رحاه وفي دابته فهو في السخافة نظير ان يقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص وفتحه ولفه على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه عن عمل اللف
على راسه غير مشروع لانه يعمل بيده وبراسه وفساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه
من التمويه والتلبيس لانه ان اراد به ان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام والسارق مع الاخر ما هو حكم دفع الصائل فبطلانه ظاهر لظهور
ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه للسارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ليس
تشنيع المصنف فيه بل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صائلا واجب الدفع دون السارق في هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها على مالكها وان افتقر الى تخريب ما بناه على جداره
وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها ازجا وان كان البناء مع طرفيها ولا يمكنه ردها الا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول على ما
تقدم وقال (ع) ولا ياخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عينا من احد فليردها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول مذهب
الشافعي انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او اجرا وبنى عليه البناء لزم الاخراج والرد الى المالك ما لم يتعفن فان نقصت بحيث لو اخرجت
فلا قيمة لها فهو هالك هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فوجهه ان البناء ليس على خشبة فحسب بل عليها وعلى غيرها فليس
له اجباره على الرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى
يلزم التخريب انتهى **واقول** ما يتوجه عليه اولا انه قد اعترف في المسئلة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب فلا اقل من ان يكون فائدة
هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بانه اذا نقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا
ان فرض المسئلة ان يكون البناء على الساجة فقوله ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب فحسب يصير خروجا عن محل النزاع
نعم حكى الكرخي على ما ذكره المصنف قدس سره في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا يتصل بغيره قلعه ثم قال قدس سره والاول هو المشهور
فلو سلم فاي دليل دل على انه اذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجه المؤاخذة في ذلك من الشارع انما هو لكون غصب

الخشبة

الخشبة وادرجها في البناء تعذر لان البنا نعلم حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب بعضه على غيره ليس تعديا محضا ولزوم التخريب ليس
لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المص في التذكرة
عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة للملك فيستضر بقلعها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبده ثم اجاب بان الفرق ان الخيط
لا يشبه المتنازع اذا كان يخاف من قلعه انه لا يلزمه رده ولان حاجته الى ذلك تبيح غصبه بخلاف البناء فافترقا انتهى **قال** المص رفع الله درجته
ي ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطاير فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو
متعد وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص
الطاير ونبهه اذا كان في اول حبسه في القفص سبب تام للانقلاب والطيران فالتقييد بالتهييج كما ذهب اليه الشافعي مما لا وجه له على اطلاقه وعدم عد ابي حنيفة
الفتح سببا مطلقا دليل على ان الله تعالى لم يفتح عليه في استنباط احكامه واما عند ابي الرجل فلا يصير حجة على غيره وانما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله
وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام
وتحقيق المرام فيما خالف الموافقة في هذا المقام ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا عن طاير فطار او حل دابة فذهبت
فان كان قد هيج الطاير والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولا ولانه الجاه الى الخروج واتلفه على مالكه وان لم يهيجها ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان يطير
في الحال من غير توقف او يقف ثم طار في الحال وهرب عقيب الحل بلا فصل ضمن ايضا عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه
الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله وهيجه ولان الطاير يتنفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان
اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان للحيوان قصدا واختيارا الا ترى انه يقصد ما ينفعه ويتنفر
عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطاير واختياره لان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف
ثم ذهب في الوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن البنا بعضهم من
فرق بين ان يخرج الطاير من غير اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما ان وقف الطاير ولم يطر في الحال ثم طار
او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجها ضمن ايضا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو
نفره او ذهب عقيب فتحه وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بئرا فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان ايضا احدهما انه على قولين
واظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب خصوصا
وللطاير والدابة قصد واختيار والسبب ههنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بئرا فجاء عبد
انسان فرمى نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه انسان فان السبب انفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت
ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطاير واهاج الدابة واشلى كلبا على صبي فقتله او طلق نارا في متاع انسان فان للنار فعلا لكن لما لم
يمكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه ولان الطاير وسائر الصيود من طبعها النفور وانما يبقى بالمانع فاذا ازيل المانع ذهب بطبعه فكان
ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا لو حل قيد مجنون فذهب او اسير فافلت وقد ظهر ان اقوال الشافعي هنا
ثلثة احدها انه يضمن مطلقا وبه قال اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مطلقا واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار وبه رفع
عن ابي حنيفة مثاله ومثل القول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى **قال** المص رفع الله درجته **يه** ذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب
على الغصب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك وارشه وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب
والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجانا بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء
سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسليط على الغير بغير موجب وباي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بما له سراية تؤدي الى الهلاك الكلي كما لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفن
الساري او اتخذ منها هريسة جعل كالهالك ويغرم بدل كل واحد من اخلاطها المثلي بالمثلي والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول
المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فللنظر الى تسلط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتداء بالمثل لان
المراد بالمثلية عدم التجاوز والحد بحيث يجر الى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى **واقول** لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك
بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا
الكلام في المخير به لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باعتبار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله
وليس في التخيير هذا الاعتداء ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه
ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا بالمثل كما صرح به بقوله
وهذا اعتداء بالمثل آه فتامل **قال** المص رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها

بالولادة فعليه ردها ورد الولد وارش النقص قال ابو حنيفة يجبر الولد النقص لو كان الولادة ان ساواها وان زاد ولو نقص تمم النقص انتهى وقد خالف العقل والنقل
عن ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان وطي الغاصب لشبهة للمشتري منه بجهل فان كان عالما بالتحريم فالولد رقيق
غير نسيب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع ورقيقا بالجناية او انفصل ميتا بالوضع وجب ارش النقص واما ابو حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب
ويجعله الجابر للنقص لا مخالفة للعقل والنقل لانه ربما يعده اعتداء انتهى واقول جوابه انه اي ابا حنيفة اي جعل يجعل ذلك دين الله ثم مثل هذه الجنايات
مما ينافي صريح العقل والنقل يابى عن هذا وشمول ذلك الكسب كونه جابرا للنقص كيف يجبر به النقصان مع انه زيادة حدثت في ملك المالك مع انه لم
لو ان لم يكن في كلام نقصان كيف يجبر ملكه بنقصان ملكه لو لا نقصان في عقل القائل به قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه
اذا غصب من كل واحد الفا ومزجهما فان الالفين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل وكل منهما بدل الالف بناء على
ان الغاصب يملك بالتغيير وقد تقدم بطلانه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب نيابين دراهم او غيرها من جماعة
من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع وتعذر التمييز ثم رد ما الى كل ما يكون بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لزم المدفوع اليه
ان ياخذ الماخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بناه على ان التغيير يملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى واقول
نحن قد ذكرنا ايضا وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية
الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين قال ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلاطلاق يد العامل
لانه من توابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى واقول ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الهداية حيث قال وعند ابي حنيفة
له ان يبيع ويشتري نسيئة ويوكل بلا اذن اذ يقصد بها الاسترباح اما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة بلا دليل
عليها وكيف يفتي باطلاق يده مع ان في بيعه نسيئة خطر التلف والجحود والافلاس في بقاء العهدة بل الاحوط كما قيل انه ان باع نسيئة وجب الاشهاد
وضمن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان وقوع ذلك نادر والا لوجب الجرأة على الفتوى بالجواز مطلقا واستدل بعضهم
عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولكنه يقصد به
الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع تدل على حاجة الموكل الى الثمن ناجزا
فلا يجوز تاخيره بخلاف المضاربة انتهى قال المصنف رفع الله درجته

الفصل التاسع في الاجارة وتوابعها

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى اخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع
واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال ع على
اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل اوجب القصاص انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة
للتعدي وان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لاستمرار حكم التصرف في المخصوص ليثبت حجر عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى و
اقول ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه انه من المقرر عنده كما مر في الظلام وليس لابي حنيفة المسكين عنه خبر اصلا
وانما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية
الى انه يجوز الاستيجار الى اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول اخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج
ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة
فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان لا
يزيد على مدة يمتنع بقاء ذلك غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض
اكثر من مائة فما ذكره افتراء على الشافعي والله اعلم وهو مجازيه انتهى واقول القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور
في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلثة اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين
كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا القول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المصنف قدس سره
راى في غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي نفسه في القديم والجديد على انه لا فرق في مقصودنا بين ان يكون ذلك قول
الشافعي نفسه وقول [illegible] ابو هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المصنف قدس سره
وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات
يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع اخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوي والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقاة يجوز المساقاة سنين
وعنده المساقاة والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على ما لم يخلق وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوز للحاجة اليه والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة

لا ان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها لان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة ويتكرر فيها الزروع والثمار وللثاني في تكرر بتكررها
وللثاني انه يجوز ان يؤاجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز في الجمع في البيع بين اعيان كثيرة ويتنتج طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز
الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر الغالب لظهور التغير على الشيء بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير
كما لا تقدير في جميع الاعيان المختلفة في البيع الطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد
به اجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه ومعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء
غالبا فلا يؤجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة تؤجر الى عشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم
يؤجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم تستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح ان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين الغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك لعارض كانهدام الدار ونحوه في المدة فهو فتحصل من هذا الترتيب بعد اقوال الاول التقدير
بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء تلك الشيء غالبا ومع الضبط الرابع التقدير من كل وجه كل هذه تخمينات لا وجه لها
مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا
اذا ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملك منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا يقال النكاح لا يجوز
تقديره بالمدة ففي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وان كانا
يختلفان في التقدير لمعنى اخر وهو ان الاجارة يتقسط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اعتبرنا المنفعة في
جواز العقد بمجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذا في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى
استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين وغير ذلك تحكم كله لا دليل
عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة عليه او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لعمل معين فاذ هو كذلك فلا فرق
بين مدة وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والمفرق بين ذلك مخطئ بلا شك لانه فرق بغير قران ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب [illegible] ولا قول
تابع نعلمه ولا قياس ولا راي له وجه يعقل والمخلوق لا يؤمن في قصير المدة كما لا يؤمن في طويلها واما ان عقدت الاجارة الى مدة يوقن انه لا بد من ان يخرم
احدهما دونها ولا بد من فقد الشيء الموجود فيها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز
ان يستاجر رجلا ليبيع شيئا بعينه او يشتريه واجارة الدفاتر ما لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز
ك ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا او يبيع فيها خمرا او يتخذها
كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن بعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار
للمعصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار للتعليم حرفة ولحلية منه معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب
للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار
الدار لما لا يجوز عليه شرعا فان صح فقد ذكر انه يستاجر لا بعمل فالوجه في منعه من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا ووجه
تجويز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى واقول قد سكت الناصب عن
التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما متصلا بلا ظهور وجه ذكرهما كذلك والظاهر انه انما سكت
لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يوكله في بيع شيء بعينه لان ذلك يتعذر عليه
فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو وهم فان الثياب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا
عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلي
فيه هو انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد في كلام المص ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهمه الناصب بل المراد
ان يجعلها المستاجر محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا وقع فتوى ابي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا و
اما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستاجر شيئا الا لاجل
فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك [illegible] فوق ذلك المخالفة ما ذكره المص من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه
بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المص في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس ان تواجر بيتك في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه
الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم المؤجر انه يفعل
ذلك لكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه واذا سلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه
الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمها سواء ويبطل به على اصله ما اذا استاجر بيتا للصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستاجر لذلك

لفعل محظور كما لو استاجره لحمل الخمر انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع
بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي حيث لعن ناقلها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب ابو حنيفة
الى ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العمل به وهذا خلاف في اصل المسألة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح
او يجوز في فعل المعصية فذهب الشافعي الى انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح لا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه
ولا يعمل بهذا الكلام في الانعقاد ولا العمل به حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى واقول قد تقدم منا ما في تجويز ابي حنيفة الاستيجار
لفعل المعصية من انه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه
المسألة ولا تأويل اصحابه لها بذلك وانما المنقول انه علل الجواز في هذه المسألة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا
وعدم التعين لا يمنع عن الفعل فتجويزه ذلك غير جائز قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز
وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله ص لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة للمساقاة
فلعدم صحة الحديث عنده انتهى واقول مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء
الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم
واجيب بانه ثم فان الثمرة يخرج بلا عمل واعترض على حديث معاملته ص مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح وهو جائز ودفع بانه لا مجال
لاحتمال ذلك لان الراوي هو ابن عباس قال ساقاهم النبي ص لانه ص ملك ارضيهم ولهذا قال لعمر حبس الارض وسبل الثمر وانه اجلاهم عنها قال ابن
عباس لما ساقى النبي ص خيبر واجلى اهلها اتوه وقالوا نحن اعلم بامر النخيل منكم فاعطونا نكفيكم فساقاهم على ذلك انتهى وفي هذا المقام ما ذكره المص قدس
سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري و
الاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر عن علي ع ان رسول الله
عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر
فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة
ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع ان اباه الباقر ع حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن
الصادق ع قال سألته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا
بأس ولان الحاجة قد تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا تجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم تخلق
او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة بغيره بثمرة غير الشجر الذي يسقيه ونمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة
ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جاز بالاجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في
الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال
نص وخرق اجماع بقياس فغير سائغ ولا سبيل اليه انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار
المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ع المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من
التمر والعنب وتفاوت في المشروط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي
ان صح فمحمول على دفع الخلاف انتهى واقول الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور وجاز شرعا فالاتفاق مع تجويز الشرع
دافع للاختلاف فلا ثمرة لما اتى به مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط
العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحائط او لا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه
وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله ع المؤمنون عند شروطهم وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلام معه جاز ونفقته على المالك ولو شرطت على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط
المعتاد واما ما ذهب اليه مالك فالصحيح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحائط يكون في حكم الشريك فيجب تقدير اجرته له كسائر الشركاء بخلاف
ما اذا كان موسوما بعمل الحائط فانه من تتمة ما يجب على المالك وحصته معينة انتهى واقول الظاهر ان في المسألة اقوال ثلثة احدها الجواز
مطلقا وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مطلقا وهو احدى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه
بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن
من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا

لبطل التمام ولا يجوز ان يكون على سبيل الباقيا لعله معلوم وتمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك ان يعمل كما في التذكرة والثالث ما نسب المصنف هيهنا الى مالك من القول بعدم الجواز مطلقا ويتوجه عليه ما يتوجه على القائل بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصلح لان لا يفرق بين المتقدم والمتأخر الا لدلالة الشارع بعد جعله بعلا بحائط وفيما نحن فيه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف والثلث وغيرهما وقال ابو حنيفة ومالك لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي صلعم عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس ان النبي دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي المعاملة على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان و الدليل على بطلانهما ان المساقات ثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه لم يثبت منهما شيء وذهب النووي ومن تابعه من الشافعيين الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما وقد وردت احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتأخرون الجواز والفتوى اليوم الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا وابا حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة على المنع انتهى وأقول قول الناصب كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله صلعم عن ذلك لكن فعله صلعم في خيبر هو الناسخ لمضمونها ومما يدل على ذلك روايات رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله صلعم على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسألوه صلعم ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلعم نقركم بها على ما شئنا فقروا بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان آخر فعل رسول الله صلعم الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها ومن جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتأخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح فقلنا ليس نسخا الكل استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله صلعم مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكن ثبت ان آخر عمله صح انه نسخ صحيح متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسبه لم يأت شيء ينسخه ولا تخصيص فقلنا بما صح عن النبي صلعم النهي عن ان يؤخذ للارض اجر او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف وسعوا من اعطاها ما اقل واكثر قلنا لا يجوز هذا لانه انما اباح صلعم اعطاءها بالنصف لهم والنصف للمسلمين وله صلعم فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من الاجزاء مما دون النصف داخل في النصف فقد اعطاها صلعم بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وتفصيل الكلام و تحقيق المرام ما ذكره المصنف قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير لفظ الاجارة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي عم وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وآل علي عم وآل ابي بكر وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن يزيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر عم ما بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي عم قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاءوا بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله صلعم عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر عم عامل رسول الله صلعم اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي عم ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع هذا امر مشهور صحيح عمل به رسول الله صلعم حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله صلعم من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي جميعا عن الصادق عم في الصحيح ان اباه حدثه ان رسول الله صلعم اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم عليهم قيمة فقال لهم اما ان تأخذوه وتعطون نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة وآخذه فقالوا بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن يعقوب بن شعيب قال سألت الصادق عم عن المزارعة فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشطر وكذلك اعطى رسول الله صلعم خيبر اتوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق عم قال لا بأس بالمزارعة بالثلث والربع والخمس وعن اسماعيل بن الفضل عن الصادق عم قال لا بأس ان تستأجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع واقل واكثر اذا كنت لا تأخذ الرجل الا بما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى لان هذا اصل يتميز بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة

فلذا كانت الارض بين الفريقين الثلث او النصف فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروي عن ابن عباس الامران وجوزها الشافعي
في الارض بين النخل اذا كان بياض الارض اقل فان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الارض البيضاء لما رواه رافع بن خديج قال
كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن امر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله صلى الله عليه وآله انفع قلنا
قلنا ما ذاك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كانت له ارض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وقال ابن عمر ما كنا لا نرى بالمزارعة بأسا حتى سمعت
رافع بن خديج يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وقال جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وآله من كانت
له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة قال ان تأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع
ولا دلالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه رجلان من الانصار وقد
اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع ولانه يخرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب وفي حديث رافع تضمن النهي
عن كراء الارض بثلث او ربع ونحن نسلم ذلك فانه لا يجوز اجارة الارض بما يخرج منها او ببعضه والنزاع انما هو في المزارعة وهي غير منهي عنه في الحديث
والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الاجارة لان القصة واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تفسير احد اللفظين بما يوافق الاخر ولان
تلك في الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل حديثنا
قال احمد بن حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع ضروب وقال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي كان لذلك قال زيد بن
ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلين قد اقتتلا فقال ان كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت
لطاوس لو تركت المخابرة فانهم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عنها فقال ان اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينه عنه ولكن قال ان يمنح احدكم
ارضه خير من ان يأخذ عليها خراجا معلوما ولان احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهي عن كراء المزرعة على الاطلاق ومنها اضطرابه في المسند
عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب اطراحها واستعمال الاخبار الواردة في شأن
خيبر فانها جارية مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية ولو سلم سلامته عن
الطاعن وعدم قبوله للتأويل وتعذر الجمع فلا بد وان يكون احد الخبرين ناسخا للآخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة
رسول الله صلى الله عليه وآله ثم من بعده الى عصر التابعين فاي وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فان تأول الشافعية
بعود النهي الى الارض البيضاء والتجويز في قضية خيبر الى الارض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما تأولناه فانه الدليل ولان ما
ذكرناه اولى لعمل الصحابة والتابعين واهل البيت يخبرون ما تأولوه ولانا ذكرناه مجمع عليه لان الباقر عليه السلام روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة
وعن الصحابة واهاليهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك الى الان وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه فقد بينا
فساده والقياس يقتضيه فان العين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل في المساقاة او يقول ارض فجاز
المزارعة عليها كالارض بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضي لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى
الزرع اكثر منها الى غيره لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم تضمن الخطاء لان فيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهانا عن امر كان
لنا نافعا والنبي صلى الله عليه وآله لا ينهى عن المنافع وانما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي فقه المسألة وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يصح اجارة الارض بالطعام وقال مالك لا يجوز
وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استأجر بالحنطة
او الشعير ووصف ضبط كما في السلم صح والا فيبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط بالعد او الوصف انتهى **واقول** ان
اراد انه محمول على انه لا يمكن الضبط مطلقا فهو مع انه تمرد على ما نقله قبيل ذلك في تقرير مذهب امامه الشافعي وان اراد انه محمول على ان
مالكا افتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف والضبط لا مطلقا ففيه انه لا يجوز للفقيه اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جائزا عنده فلا يجوز
حمل كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يؤجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء
الاربعة اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو استأجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرعه وما ضرره مثله ودونه لا فوقه فلو استأجر لزراعة البر لم يزرع السمسم بالعكس
جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر انه افترى على المذاهب انتهى **واقول** قد جرت عادة الشافعية
والحنفية والمالكية على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى امامهم انكروا معرفة ذلك مع ان للشافعي وامثاله كثيرا من الاقوال الذي لا يعرفها الا النحارير
من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى
بين متأخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم ايضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول الشافعي بجواز بيع الجزء في الدين قول غريب لا يعرفها
من صحابه الا من تبحر في الحديث والآثار انتهى قال المصنف رفع الله درجته

الفصل العاشر في المضاربة وتوابعها وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان القبض بغير اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ويدخل في ضمانه ولو اذن له في القبض ورجع قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن فيكون فيه الدلالة على اذنه ورضاه انتهى واقول تحقيق كلام المصنف قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب في اصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المصنف في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري المبيع من يد البايع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه واما هنا فانه غير مستحق فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه دخل في ضمانه فان اذن له في القبض وقبضها تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه به قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب يتضمنه وما تضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبض والقبول تضمنهما الايجاب وانما القبول ثبت بالشرع لا بالموجب والقبض لم يوجد لفظه ولو وجد لفظه لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى ان الايجاب جوابه فاقتضاه بخلاف القبض انتهى اذا تقدم هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضوره كون الواهب ناظرا شاهدا للقبض فهو خلاف فرض المسئلة وان اراد كونه في مجلس حضره الواهب وان كان الواهب عند قبضه كالنائم او بتأخر من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نسلم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهر ان عدول الناصب عما ذكره المصنف في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة فرار من المطارحة المرابية قال المصنف رفع الله درجته

ب ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي للوزان زن وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع وهو يتضمن في حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة مشاع فيقول ابو حنيفة وذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى واقول ما ذكره من ان قبض الجميع يمكن في حصة الغير ثم لانه لا يمنع في بيع المشاع اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك اخر كالبيع وانما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على ان الناصب لم يتعرض لما اشار اليه المصنف بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه وكذا في امتناع قبض المجموع في احدهما دون الاخر وبهذا علم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم جار فيما لا يقسم مع تخلف الحكم عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود بان الاحتياط موجود في جانب المساواة ايضا كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط لحال البايع فينبغي ان يكون ذلك هبة من جانب البايع الظاهر من حاله غالبا الغنا بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر حاله الافتقار فافهم قال المصنف رفع الله درجته

ج ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد والاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال وان اضافه الى ما بعد الموت وسلمه او لم يسلمه قضى به قاض او لم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث يدل على جواز الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى واقول جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عند السؤال عن كيفية وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج ايقاعه مع لزومه لبيان ان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته

د ذهبت الامامية الى صحة الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وقد خالف الاجماع الدال على جواز الوقف على الفقراء والمساكين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط ان يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا ينحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلثة منهم وعلى قبيلة ينحصر لزم تعميمهم بعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه انتهى واقول قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة للعراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر في صحته قولان كالوصية لهم اه وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا ينحصر جاز الاقتصار على ثلثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسائل منثورة تتعلق بالباب احدها الوقف على الطالبيين وجوزناه كفى الصرف الى ثلثة اه فعلم ان الناصب اغمض العين عن العبارة الاولى وفي نقل العبارة الثانية حذف فاعترض قول النووي وجوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول الاول وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب الشافعي على ما هو عليه لعجزه عن صلاح ما يوجب الاقناع فضلا عن تبيانه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المصنف في التذكرة بانه لو ذلك حد في قال الشافعي حيث انه وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني وائل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لاصالة الصحة

ولانها جهة قربة بجهة مخصوصة بجعلت تمليك فجاز الوقف كالمنحصر لان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصورا صح وان لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين
ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين اجماعا مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم
وحصرهم كالوقف على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة
فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح ايضا خلافا له ولو وقف على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما اخترناه
انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقفه وقفته لم يزل ملكه عنه
وقال ابو حنيفة اذا صلوا ودفنوا زال الملك وقد خالف العقل الدال على اصالة ابقاء الملك وقول النبي ص لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة المسجد واذن فيه لم يصر مسجدا الا ان يكون في موات و
نواه ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدالة
على رضاه **واقول** هذا الجواب من الظلام وتوجيه لكلام ابي حنيفة بما هو اجدر بالطعن والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود
على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم

قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى توريثه
عشر اولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة واولادها والخال واولاده والخالة واولادها والعم اخو الاب
للام واولاده وبنات العم واولادهن والجدة ام الاب وام الام على الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا
على ترتيب ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى ومن يأخذ بالرد عليهم فلو
ترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويوافقونا في ان من يأخذ بالرد
اولى من اولي الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وفاق
وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال وقد خالف
في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد للاجماع على ان عيسى ع ولد آدم وقال رسول الله ص ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال
لا تزرموا على ابني هذا بوله لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن ع بال في حجره ص فارادوا اخذه فقال ذلك وقال ع ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين
فئتين من المسلمين عنى به الحسن ع وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال ع الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي ص ورث الخال و
الاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب
من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلثة الخاصة او فضل
شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال لامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح المفتى به انه يرد الفاضل منهم عليهم و
يورث ذوو الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية
بالعكس ودليل الشافعي ان النبي ص جعل الولاء لمن عتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بلا منة واما ذو الارحام فانهم ليسوا ورثة
بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي ص بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم يجدوا فقال اعطوه
الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث وايضا الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث
ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما روي في الصحاح عن رسول الله ص انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله
واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب
انه ولد في النسب لا انه ثابت اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولد مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه والحجب بينهما
بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك انه عيسى ولد آدم لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين
هما ولدا رسول الله ص لانهما تولدا من فاطمة وفاطمة تولدت من رسول الله ص ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع
ان الشافعي قائل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال فيرد على الامامية ان توريث ذوي الارحام لو كان لو رثتهم فلم يقدمون
الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي ص
فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى **واقول** ينبغي ان يعلم ان القرآن اشتمل على آيات من احكام الفرائض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والاية التي
تليها واية الكلالة ولم تشتمل الآيات على جميع الفرائض ولكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منه
وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسائل الفرائض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرائض اصول خاصة واكبر
اصولهم واهمها ما سيأتي من مسئلة العول والتعصيب فبسببهما باينوا الفرق المشهورة الان وان كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرفه ان شاء

واهل البيت عليهم السلام ادرى بما في بيت النبي ص اذا تمهد هذا فلنشرع في بيان معنى الارحام في الاية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم
لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته ان بين تغاير بين رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة واصل الرحمة وذلك
لانهما مما يتراحم به ويتعاطف فيقول وصلتك رحم من اجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى تعميم القرابة المطلقة وجاسوا
الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمرحم والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يتعهد في الشرع معنى اخر وضع هذا اللفظ
ونحبه صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم ولو كانوا من قبيل تقدير
احدهما ذكرا والاخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم ومكذا التحريم الجمع بين العمة محتجا بان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن قطيعة الرحم
وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد في العرف من القرابة والا لكان
جميع الناس اقرباء لاشتراكهم في ادم ع اذا عرفت هذا فنقول بعد التسليم صحة الحديث الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطفه ذا رحم
على وارثا من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى غاية المرتبة فان في الارث كما دل عليه قوله تع واولى الارحام بعضهم اولى ببعض الاية
طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق للميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية
يستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام عم ممن يرث في المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي او وارثا او ذا رحم تشكيكا
منه في لفظ ما التمسوا لانه يعلمهم بين الامرين وح يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على
ان ولد البنت ولد في الاشفاق لا في الميراث بانه لو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب فمردود بان انتفاء مثليته ولد البنت
لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي اولاديته ولا نفي الميراث مط لجواز ان يكون عدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج مما يخصص قاعدة تشارك
الاولاد الا ترى ان ولد الولد ولد اتفاقا ولا يشارك الولد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهمه الناصب للزم تكذيبه تع في
سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر فانه تع على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شمت بالنبي ص عند وفات ابنه عبد الله
عنه بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في التحنن والاشفاق دون من كان ولدا حقيقة لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه
الاية اية المباهلة اعني قوله تع فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها المص صريحة في ان
ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله شعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والاية محمولة على حقيقتهم ويمكن ايضا ان يكون
للشاعر خصومة مع اصهاره واولادهم فانشد ذلك للتجني وعصبته منهم كما قال اخر شعر فان ابن اخت القوم مصغى اناؤه اذا لم يزاحم خاله باب جلد
ونظير هذا قول العجم خواهر زاده بايد خريد وبستان بايد كشت واما ما ذكره من الايراد على الامامية فهو مردود بما مر من ان في الارث طبقات
ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تع واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي ص تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه فقط
ولد الملاعنة لامه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الام لها فرضان الثلث اذا لم يخلف
الميت ولدا ولا ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب والام او منهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى وللاثنين فصاعدا من
اولاد الام بالتسوية والثاني السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام انتهى
واقول مراد المص قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذت المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا
في البنت عند انفرادها فلها النصف بالتسمية والباقي ردا والشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال والاية
حجة عليه كما ذكره المص فكلام الناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر كلام المص يدل على ان مخالفة
الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط لا فيه وفي ميراث الام معا وح ان اثبات ان الشافعي يورث الام دون الاثبات انه يورث البنت لا يجدي
في دفع ايراد المص بل هو غلط اخر فتدبر قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا القرآن
في ذلك عموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم وقوله ع الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله ع الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على عدم توارث
اهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله ص انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روي في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث
اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان عليا وجعفرا عليهما السلام لم يرثوا ابا طالب وورثه عقيل فباع الدور فقال رسول الله ص وهل ترك
لنا عقيل من دور وما ذكر من قوله تع يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل في قوله يوصيكم انتهى
واقول احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث الاول من اصناف الناصب وانما المروي عنه ص لا يرث

الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم عن الكافر في عدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل يقتضي
ذلك وهو لا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الكفر بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يورثون ان الاسلام لم يزده الا عزا في حقه والاجماع الذي
ذكره انما هو اجماع النواصب الا اهل البيت الذين هم ابصر بما فيه مخالفون لذلك فقد صرحوا بان عقيلا لما باع تلك الدور ولعل مبناه انه غصب
مال الغير سيما اقاربه اخوانه ولهذا قال علي ع في بعض كلماته انه جلف جاف كما مر في مسئلة الامامة ويؤيد هذه ما روي عن علي ع الى معوية وبذلك عا
ما ذكرناه ايضا ما يشعر به نقل الناصب من ميراث رسول الله ايضا لظهور انه لم يكن لحق الارث في بيت رسول الله سيما في حال حيوته
واما ما ذكره من ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس ممن يدخل في الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب
بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد فالغرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس
ممن يدخل في الخطاب وهل هذا الكلام الواهي الا صادر عن البهت والاضطراب كما ان سكوته عن التعرض لاستدلال المص بحديث علو الاسلام
وما في معناه صادر عن العجز والخفض في الجواب نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق ع **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا ميراث بالتعصيب بل انما يرثون بالفرض المسمى او القرابة او السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور يورث بالتعصيب وقد خالفوا قوله
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فذكر سبحانه
ان للنساء نصيبا مما ترك الوالدان والاقربون كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث الرجال دون النساء
وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم والعم ايضا يلزمهم ان يكون ولد الصلب
اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابناء وثمانية وعشرين بنتا للابن سهمان من ثلثين ولكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن
ابن عم لكان لابن ابن ابن العم عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي
الفروض للعصبة ولو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فايدة في تعيين الفرض لان الفاضل عن الفرض لازم ان قلت بالرد فلم لا يعين
اولا ما يستغرقه ذو الفرض والاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ما ذكر من الدليل على بطلان التعصيب من
قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس
من قضاء الجاهلية وما ذكر من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وجماعته
فلهم قرابته ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب
فيلزم الاجحاف لقبيلة الميت وابطال حقوق اهلها ودربة ما ذكر من لزوم كون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم غير لازم لان
السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوته الا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب وابن ابن فضلا عن ابن ابن ابن عم فالولد الصلبي يحوز
كل المال ولا يذهب الى ابن ابن شيء من هيهنا يظهر قوة السبب في مسائل الفرائض لا يعرف بمقاييس العقل انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فايدة في تعيين الفرض مردود بان الفايدة ظاهرة عند اجتماع
ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور وعدم ظهورها عند انفراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها اه واما ما ذكره بقوله فان
قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستغرقه ذو الفروض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب
ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان مجموع ما ذكره المص قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب الاية مع ما ورد في شان نزولها من حديث
جابر دليل واحد لا دليلان كما توهمه الناصب وتكلم على كل منهما على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم
للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم بذلك والقايل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ
ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم اه لا يدفع ما الزم القوم من مخالفة الاولوية
المستفادة من اية اولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء
الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته اه مدخول بما قيل تثبت العرش ثم انقش ومن اين تثبت ان للعصبة حقا مع وجود البنت الصلبية
حتى يقال لزم ابطال حقوق عصبة الميت وهل هذا الا اول مسئلة ومصادرة على المطلوب واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد
الصلب اضعف من ابن ابن ابن العم بقوله لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه اه مدفوع بان الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي
وعدمه بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب تقلل نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن
الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا ستر فيه لكن الناصب لم يعقل معنى كلام المص مع وضوحه فاتى بما لا طايل تحته كما ترى
ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسائل الفرائض وليس هذا مما يختص بالناصب الضعيف بل كان
شان امامه الشافعي ايضا في الفرائض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرائض انتهى هذا ولا باس علينا
ان نذكر هيهنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسئلة ومسئلة

العول الذي يعدّها من امهات المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم عليها يبتني معظم الفرائض واختلفت القسمة على المذهبين اختلافاً
كثيراً وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي
الفروض وقد كان في الصحابة من يقول به ابن عباس ومذهبه فيه مشهور وحكى الساجي محمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك و
روى الاعمش عن ابراهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الآخر
وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المطلوب وفي الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو ما رووا انهم رووا عن النبي صلى الله عليه انه قال ما ابقت الفرائض فلاولى
عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد هو انهم رووا عن ائمتهم ع الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على
ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول ما احتج به اصحابنا الامامية فاحتجوا على
بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيباً
مفروضاً وجه الاستدلال انه وجب توريث جميع النساء والاقربين بطل القول بالتعصيب والمقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة ان القائل
بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقيقة المقدم انه تعالى حكم في الآية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان
النساء لجاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الآية ان قيل الآية ليست على عمومها لانها تقتضي توريث كل واحد من الرجال
والنساء مع وجود من هو اقرب منه وهو باطل واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الآية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين والاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود
الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكن الحكم بتوريث بعض النساء والاجازة مثله في الرجال ويؤيد
عمومها في توريث النساء انها نزلت رداً على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثونهن شيئاً كما رواه جابر عن زيد بن ثابت ويبدو من عمومها لانهم
الوجه الثاني قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تعالى حكم بالاولوية
بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعاً بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد ويقولون في الوارث بالآية ولم [illegible]
ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت تتقرب
الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد فهي بواسطة وهو بواسطتين
واولاده بوسائط وثانيهما انه تعالى حكم بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث وغيره اما اولاً فللعموم الذي يدخل فيه الميراث
واما ثانياً فلما نقل من ان الآية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقدة الايمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء
يجب ان يكون رافعاً له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعة لما نسخته ومن ههنا يظهر فساد قول من ادعى ان المراد بالاولوية
في احوال الميت من الصلوة ونحوها او ان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نسخها الآية
فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تعالى في كتاب الله فالمراد به في حكم كتاب الله ولا يخصص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث
الاخبار التي رووها عن النبي صلى الله عليه كقوله من ترك مالاً فلاهله وقوله في شخص خلف بنتاً واختاً ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء
التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعاً فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القائلين بالتعصيب الرابع
ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطاً بوجود وارث آخر والمقتضي باطل والملازمة يظهر فيما لو خلف الميت بنتين وابنة
ابن وعم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثاً واما بيان بطلان التالي و
هو المقتضي فلانه مخالف للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احداً لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود آخر بل المعلوم من
دين النبي صلى الله عليه انه مع وجود الوارث الآخر اما ان يشاركه او يمنع احدهما الآخر ان قيل انما كان كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود ابن البنت فهو اولى
منه فلذلك ورثناه وشاركته اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى عصبة فسنبين ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي ان يحوز الابن
وحده لانه اولى عصبة دون اخته اذ هو اولى من العم الذي هو اولى من البنت والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فبالاحرى
ان يكون الابن كذلك ولا مخرج لهم من هذا الالتزام توريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اخته ان قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله
في حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين والابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والآية عامة والعمل به يقتضي تقديم ارث
الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر فيه الخامس وهو
العمدة كما اشرنا اليه الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جداً فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه
عبد الله بن بكير عن حسين البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله ع المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال المال للاقرب والعصبة في فيه التراب
ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن ع عن رجل ترك امرأة واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي ع يعطي المال الاقرب
فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئاً قال اخبرتك ان علياً ع كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر ع

كتاب الفرائض التي هي املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده فوجدت فيها رجل مات وترك ابنته وامه للبنت النصف ثلاثة اسهم وللام السدس سهم يقسم
المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلاثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته واباه للبنت النصف وللاب
السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلاثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللاب ومنها عن عبد الله بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل
ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شيء وغير ذلك من الاخبار ولا فائدة في الاكثار منها فانه
المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلام لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا الى اثبات التعصيب بوجوه الاول انه تعالى لو اراد توريث النسوة
اكثر مما فرض لهن لفعل ذلك والتالي باطل فانه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب بيان الملازمة انه تعالى لما ورث الابن الجميع
لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم واشباههم فلولا قصر ذوي الفروض على فروضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فائدة الثاني قوله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تعالى حكم بتوريث الاخت نصف
ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق للفرق
بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني وجه الاستدلال ان
زكريا عليه السلام لما خاف ان يرثه عصبته سأل الله تعالى ان يهب له ذكرا بدليل قوله تعالى وليا يرثني ولو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر
مزية الرابع وهو عمدتهم كما اشرنا اليه سابقا ما رواه وهب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحقوا الفرائض باهلها فما
ابقت فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ان سعد بن الربيع قتل يوم
احد فجاءت امرأته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه وآله وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمه المال كله ولا ينكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله سيقضي الله
في ذلك فانزل الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية فدعا العم فقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فلك وهذا نص
ايضا واجيب عن الوجه الاول بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع هذا باطل اما اولا
فلاعتراف الخصم بنقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من ازالة صاحبه عنه لمنع النقص فيما المانع من الزيادة بل الامر في النقصان اولى لان
النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان فيه اعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما واما ثانيا فلان في هذه الاية معارضة
باية اولي الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذا فرض اذ لا دلالة لتلك الاية على نفي الرد وتدل اية اولي الارحام عليه فيما قلناه وذلك لان الله تعالى لم يمنع في الاية
من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت اية اولي الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم والعمل بمضمون الايتين اولى من اطراح احدهما لدلالته بالمفهوم
الذي هو من اضعف الدلالات واما ثالثا فلانه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل والا ادى الى القسمين وسنبطل الخبرين المقتضيين للرد على العصبة
واذا بطل تعين الرد على اولي الارحام والا لزم خرق الاجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت لم يسم لها اكثر من النصف فلا يزاد
عليه واما الاخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تعالى شرط
في توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجدنا في الشيء استحال الا لاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث
الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كون زكريا طلب الذكر بل الانثى والاعم بقرينة انه لما كفل مريم ورأى
من بركتها وكراماتها ما رأى دعا عندها وقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الاية يقتضي انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله
افضل منها ولو نزلنا فقلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان له بنو عم وبنات عم لم يرثوه بالعصبة بل لكونهم
من اولي الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا انما هو توريثها العصبة مع ذوي الفروض لا مطلقا مع ان طلب الذكر جاز ان يكون لمحبة طبعه كما لا يخفى
من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا صلى الله عليه وآله ناسخة للشرائع وما يوافق منها كان
سبق على وجه الاتفاق لا للاستصحاب على ان الاية حجة لنا لا علينا لان قوله وكانت امرأتي عاقرا يدل على انه يقتضي انها لو ولدت لم يخف الموالي من ورائه
اعم من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا واذا لم تبق عاقرا لم يخف الموالي فظهر ان الانثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجوه
احدها ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث وروى ابو طالب الانباري قال حدثنا محمد بن احمد البربري قال حدثنا
بشر بن هارون قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان عن ابي اسحق عن قارية بن مضرب قال جلست الى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس
حديث يرويه اهل العراق عنك وطاوس مولاك يرويه ان ما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر قال امن اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك
اني اقول ان قول الله عز وجل آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل
هذه الا فريضتان وهل ابقتا شيئا ما قلت هذا ولا طاوس يرويه علي قال قارية بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا
على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال سفيان المروي عنه هذا الحديث اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فانه كان على خاتم سليمان
بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيها انه يقتضي خلاف ما هم عليه
في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت بنتا واختا فمقتضاه ان الاخ يعطى ويحرم الاخت وهم يقسمون الزائد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف

بنتا واختا وعما وهو يقتضي ايضا توريث العم دون الاخت ويعكسون الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب مقتضا توريث الزائد للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض بها الزام فلا يقدح عدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدق اسمها على بنت الصلب وبنت الابن بان ذلك لو تم لزم تساويهما فيهما ولا يقولون به كما يصدق انه خلف بنتا للصلب يصدق انه خلف بنتين ان جعلنا ولد الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الابنين لم يشارك في الثلثين واما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم وانه لم يرو الا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم معارض بما نقله الامامية كما ذكرناه وانه ورث بنت حمزة جميع ماله مع عدم تسليم النقل مشترك وقد الزمهم اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة على هذا القول مذكورة في المطولات ولا يعز ذلك لشبه هؤلاء حديثهم الى بعض اصحاب النبي ص المشهورين بجلالة القدر وبالذين ذكروا الى بعض التابعين الذين اتفقوهم في الاشراك اجيل لم يشبوا ذلك في نظر الجهال ويوقعوا في اوهامهم انتسابهم انفسهم الى سنة الرسول المفضال فانك اذا تاملت في حالهم ومقالهم ادنى تامل علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي ص ولم يعتنوا بالجماعة الكرام من اله واصحابه العظام وانما هم اهل سنة معوية الطليق وجماعة جروه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن بافعال اسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان من الله ورسوله قادهم الى ذلك وهذا ميراثهم بالتعصب من العصابة الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف واصروا في الشقاق والخلاف انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب فقيل له هلا اشرت عليه فقال هبته انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول العول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك للضرورة الداعية اليه والاجماع المعروض فتارك العول تارك امر الله تعالى لان المفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم وترك البعض لزم مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يقال الا عند الضرورة الجالبة الى مخالفة النص واما ما ذكره ان اول من اعال في الفرايض عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد ووافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه وكان انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلعدم الاجماع بعد صحول انتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ادعى اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك امر الله تعالى فانه لا يبعد ان يقال في ترك الاجماع انه تارك امر الله تعالى وانما يقال انه خالف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع لا الترجيح من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ثم لما ذكره المص من اظهار ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه ولا مرد ود بان دخوله فيه ان لو سلم فقد ظهر انه كان وجه على السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه ابن عباس كان تلميذ العمر الجاهل الذي قد مر انه اعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من صور القول بعدم العول هو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين لمرجح هو حصول النصيب الادنى للبنتين ايضا ... بان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين لو قلنا الا سهم واحد فاذا دخل النقص عليهما استوى في السهام في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المالوف من الشارع اعتباره اياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج والالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسئلة وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين الثلثين فان بدأت بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق راي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه واتفقت الامامية على عدمه وان الزوجين ياخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرب بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين ع وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق ع ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تعالى لمال نصفين وثلثا او ثلثين ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا لكان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يؤدي الى التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلناها الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وكذلك الثمانية المعطاة للبنتين ليست ثلثين بل ثلثا وخمسا وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تعالى قد سمى الخمس باسم الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعني بالاغراء الا ذلك الثالث انه ان وجب كون الذكور اكثر سهاما من الاناث

بطل العول في المقدم حقا عند الخصم فكذا التالي والملازمة ظاهرة فيما اذا خلفت زوجا وابوين وابنا او زوجا وابنا وابوين وبنتا او زوجا و
اختين لام واختا لاب ففي الموضعين يعطى الابن او الاخ الباقي ويستلزم ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا
وبيان حقية المقدم ان الله تعالى فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما
لو خلفت المراة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى لها مع عدم الحاجب
الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا التزم فيما يخالف صريح القران فهلا يلتزم فيما يوافقه واما المنقول فهو العمدة من طرق
الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف عن ابي يوسف قال حدثنا ليث بن ابي سليم عن ابي عمر العبدي عن علي ع انه قال الفرائض من ستة اسهم
الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج
ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد المراة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان
كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث
الا الوالد والولد والدية تقسم على من احرز الميراث والدلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص
من السدس وعلى قولهم يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام في حصر الثلثين في النصف والربع والثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع الا تسعة وربع
ومع الصحيح اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرائض الا انه يدل على بطلان العول عنده ومنه ما روي عن عبد الله بن عباس رض
رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحسيني قال حدثنا يعقوب بن ابراهيم بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني
الزهري عن ابي عبد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرائض والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون ان الذي احصى رمل عالج
عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا او ربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري
يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما
اجد شيئا هو اوسع الا ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله
واخر من اخر الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن اوس فايها قدم وايها اخر فقال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله
واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع
لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم
يكن لهن الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراي على عمر فقال هيبته والله وكان امرا مهيبا قال الزهري والله لولا انه تقدم ابن عباس امام عدل
كان امره على الورع امضى امرا وحكم به وامضاه لما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله رضه وان لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمه الله
عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع اذ لا بد ان يفضل لهم شيء وروي ايضا عن ابن عباس رض انه كان يقول من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان الله تعالى لم يذكر في
كتابه نصفين وثلثا واما ما ورد من طرق الخاصة عن علي واهل بيته ع في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابو بصير عن الباقر ع كان
امير المؤمنين ع يقول ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجهها لم تجز ستة وروي عن ابن عباس رض نحو ما تقدم
وفي [illegible] في الصحيح عن الفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال السهام لا تعول ولا يكون اكثر من ستة فقال [illegible] ذا ما
ليس بين [illegible] خلاف [illegible] عن ابي جعفر وابي عبد الله ع واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فمن وجوه الاول ان النقص لا بد من
دخوله على الورثة لقصور التركة عن زيادة السهام اما عند العائل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح
فكان [illegible] الثاني [illegible] الى ان التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى الف فانها تقسط
على نسبة حقهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية [illegible] انكره منكر العول لكن [illegible] الوصي
تركته لواحد بنصفها ولاخر بثلثها ولثالث على طريق العول فانه يلتزم بالتحاص والعول الثالث ان الديان [illegible] بقصوره عن
دينهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا [illegible] لا يفيد لان الورثة وان
لم يكن لكل منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزءا يجري مجرى [illegible] الثاني فما رواه عبيدة [illegible] علي ع على المنبر فقام رجل فقال
يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي ع صار ثمن المرأة تسعا وهذا صريح في اثبات العول ويخالف ما نقلتموه عن علي
من انكاره والجواب عن الاول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف في
نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى به ولان النقص على خلاف الاصل في حق الجميع يترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الاصل [illegible] الاستصحاب
فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل ووجود الفارق فيما ذكره من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية فهو تصريح الموصي بزيادة العول المجب

اتباعه لقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه وقد امر الله تعالى هنا بالعول فلو قدرنا انه امر به في الفرائض لصرنا اليه وانما الكلام مع عدم الامر فكيف يقاس غير المأمور به على الثالث الفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الف الف وثلثة الاف وعشرة في مال واحد ولا تعده العقلاء محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الامكان في الاول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فاذا عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق اختصاص فلا يكون محالا ولهذا لا يعد احد من الديان مستطرا باستيفاء لجميع حقه بل البعض بخلاف حقه في الارث ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان بجميع يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح احتسابه عليه من الحق وابراء ذمته بخلاف الارث ومن الرواية بالطعن في سندها اولا وبمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري حدثنا الحسن بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروى الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب توفي وترك هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع فقال للبنتين الثلثان وللابوين السدسان وللزوجة الثمن قال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد اعط هؤلاء فريضتهم للابوين السدسان وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقي فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له علي لهما ما بقي فابى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي على ما راى عمر قال عبيدة فاخبرني جماعة من اصحاب علي بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع البنتين والابوين السدسين والباقي رد على البنتين قال وذلك هو الحق وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي هكذا فاي حجة فيه وقوله على ما راى عمر ان كان يجب الظاهر اقرار له على ما راه لكن ظاهر عدم الرضا به وانما صار اليه لامر ما لا يخفى ومن وقف على سيرتهم في زمن خلافته كلام ظهر عليه ان انقياده الى حكم من كان قبله كان على وجه الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على الحجية ومعناه صار ثمنها الذي فرض الله تعالى تسعا عند القائل بالعول ولهذا اجاب عن بعض الفرض وسكت عن الباقي وخرج مخرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرآنية والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات اعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر الشيخ ره في التهذيب منها في المسئلتين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متأخري الجمهور في هذه المسئلة في الاحتجاج بكل امر وكذا الزم واتباعه رأينا ان نذكر كلامه في هذا الباب وان افضى الى الاطناب قال في كتاب المحلى ولا عول في شيء من مواريث الفرائض وهو ان يجتمع في الميراث ذوو فرائض مسماة لا يحتملها الميراث مثل زوج وزوجة واخت شقيقة واخت لام واختين شقيقتين او لاب واخوين لام او زوج وابوين وابنتين فان هذه فرائض ظاهرها انه يجب النصف والثلث والنصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط كل واحد من فرضه شيئا حتى يقسم المال عليهم ورتبوا ذلك على ان يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين واختين لام فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا في بنية العالم قالوا فيجعل للزوج النصف وهو ثلثة من ستة وللام السدس وهو واحد من ستة فهذه اربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة يقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة فهو اقل من الثلث وللام التي لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان اربعة من عشرة فذلك خمسان وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول اول من قال به زيد بن ثابت وتابعه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروي عن علي وابن مسعود بغير مسند وذكر عن العباس ولم يصح وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد واصحابهم هؤلاء القوم اذا اجتمع لهم على شيء كان سهلا عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعوى انه قول الجمهور وان خلافه شذوذ وان خصومهم ليرثون لهم من تورطهم في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وايم الله لا اقدم على ان ينسب الى احد قولا لم يثبت عنده ان ذلك المرء قاله الا مستهل الكذب مقدم عليه ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا عن انسان انه قال قولا نسبناه اليه وان رويناه ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وان لم يرو عنه قول لم ننسب اليه قولا لم يبلغنا عنه ولا نستكثر بالكذب ولم نذكره لا علينا ولا لنا روينا من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من عال في الفرائض واكثر ما بلغ فالعول مثل ثلثي رأس الفريضة وهذا يكفي في ابطال هذا القول لانه محدث لم يمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وآله وانما هو احتياط ممن رآه من السلف رضي الله عنهم به الخير وقال بالقول الاول عبد الله بن عباس كما روينا من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرائض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن اسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا انما هو نصفان وثلثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق القاضي نا علي بن عبد الله هو ابن المديني نا يعقوب بن ابراهيم بن سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف نا ابي نا محمد بن اسحاق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال خرجت انا وزفر بن اوس الى ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرائض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودافع بعضها

بعضا وكان امرأ ورعا فقال والله ما أدري أيكم قدم الله عز وجل ولا أيكم أخر فما أجد شيئا هو أوسع من أن أقسم بينكم هذا المال بالحصص فأدخل على
كل ذي حق ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وأيها قدم وأيها أخر يا ابن عباس
قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة إلا إلى فريضة فهذا ما قدم وأما ما أخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن
لها إلا ما بقي فذلك الذي أخر فأما الذي قدم فالزوج له النصف فإن دخل عليه ما يزيله رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فإن
زالت عنه صارت إلى الثمن لا يزيلها عنه شيء والأم لها الثلث فإن زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت إلى السدس لا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي أخر فريضة الأخوات والبنات النصف فما فوق ذلك والثلثان فإذا أزالتهن الفرائض عن ذلك
لم يكن لهن إلا ما بقي فإذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما أخر بدئ بمن قدم فأعطي حقه كاملا فإن بقي شيء كان لمن أخر وإن لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس أن تشير عليه بهذا الرأي قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا أنه تقدمه إمام عدل كان أمره على
الورع فأمضى أمرا فمضى ما اختلف على ابن عباس من أهل العلم اثنان فيما قال وبقول ابن عباس يقول أبو سليمان وجميع أصحابهم وغيرهم فنظرنا
فيما احتج به من ذهب إلى العول فوجدناه ما ذكره عمر من أنه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من أخر وزاد المتأخرون منهم أن قالوا ليس بعضهم أولى بالحطيطة
من بعض فالواجب أن يعموا بالحطيطة وادعوا على من أبطل العول تناقضا في مسألة واحدة فقط ما لهم حجة أصلا غير ما ذكرنا ولا حجة لهم في
شيء منه أما قول عمر ما أدري أيهم قدم الله عز وجل ولا أيهم أخر الله فصدق رضي الله عنه ومثله لم يدع ما لم يتبين له لا إنسانا على يقين وثلج من أن الله تعالى
لم يكلفنا ما لم يبينه لنا فإن كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد غاب عن عمر
جواز كثرة الصداق وموت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الكلالة وأشياء كثيرة فما كان ذلك حجة على من علمها وأما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى
لهم فباطل وتشبيه فاسد لأن المال لو اتسع على ما أوسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعد التحاص مال للغريم لقسم على الغرماء والموصى
لهم أبدا حتى يستوعبهم وليس كذلك أمر الفرائض فإن كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لأكثر من نصفين أو ثلثين وثلث أو
ثلاث أثلاث أو أربعة أرباع أو ستة أسداس أو ثمانية أثمان فمن الباطل أن يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في الوسع ومن الباطل أن يكلفنا
المخرج من ذلك والمخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه وأما قولهم ليس بعضهم أولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح إن زيد فيه ما ينقص منه
وهو إلا أن يوجب حط بعضهم دون بعض نص أو ضرورة وفيما ها هنا أيضا ولا لكم أن تخصوا أحدا من الورثة مما جعل الله تعالى باجتهادكم
وظنكم لكن بنص أو ضرورة وأما دعواهم التناقض من المانعين بالعول في المسألة التي ذكروا فسنذكرها إن شاء الله تعالى ونرى أنهم لم يتناقضوا
فيها أصلا فإذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب أن ننظر فيما احتج به المبطلون للعول فوجدنا ابن عباس في الخبر الذي أوردنا من طريق
عبيد الله بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة في ذلك بما لا يقدر أحد على الاعتراض فيه أول ذلك إخباره أن عمر أول من أعال الفرائض واعترف
أنه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح أنه رأي لم يتقدمه سنة وهذا يكفي في رد هذا القول وأما ابن عباس فإنه وصف أن قوله في ذلك هو نص القرآن فهو
الحق وبين أن الكلام في العول لا يقع إلا في فريضة فيها أبوان وزوج وزوجة وأخوات وبنات فقط أو بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل في أن الله تعالى لم يرد
قط إعطاء فرائض لا يسعها المال ووجدنا ثلاث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس إحداها التي ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعالى قط عن فرض
مسمى على من حطه عن الفرض المسمى إلى أن لا يكون له إلا ما بقي والثانية أنه بضرورة العقل عرفنا أن تقديم من أوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ولم
يمنعه من الميراث مانع أصلا إذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث وقد لا يرث فكان من لم يمنعه الله قط من الميراث لا يحل منعه مما
جعل الله تعالى له وكل من قد يرث فبالضرورة ندري أنه لا يرث إلا بعد من يرث ولا بد ووجدنا الزوجين والأبوين يرثون أبدا على كل حال و
وجدنا الأخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن إلا بعد ميراث من يرث معهن والثالثة أن ننظر فيما ذكرنا فإن وجدنا المال يتسع لفرائضهم
أيقنا أن الله عز وجل أرادهم في تلك الفريضة بنفسها بما سمى لهم فيها في القرآن وإن وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم واحدا واحدا فمن وجدنا
ممن ذكرنا قد اتفق جميع أهل الإسلام أنه مقطوع به معلوما بالضرورة على أنه ليس له في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى له فقطعنا أن الله تعالى لم يرد قط
فيما نص عليه في القرآن فلم نعطه إلا ما اتفق له عليه فإن لم يتفق له على شيء لم نعطه شيئا لأنه قد صح أن لا ميراث له في النصوص في القرآن ومن وجدنا
ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمى الله تعالى له في القرآن وقالت طائفة ليس له إلا بعض المسمى في القرآن وجب ولا بد يقينا أن يقضى له
بالمنصوص في القرآن وأن لا يلتفت إلى قول من قال بخلاف النص إذ لم يأت في تصحيح دعواه بنص آخر وهذا غاية البيان ولا سبيل إلى شذوذ شيء من هذه
القضية لأن الأبوين والزوجين في مسائل العول كلها يقول المبطلون للعول إن الواجب لهم ما سماه الله في القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم إلا بعضه
فوجب أن لا يحط بعض القرآن ولا يقول من خالف القرآن وأما البنات والأخوات فقد أجمع القائلون بالعول والمبطلون له أهل الإسلام لها بين الطائفتين ثالث ولا
يمكن أن يوجد لهما ثالث أصلا ليس في الممكن إلا إثبات أو نفي على أنه لا يجب في جميع مسائل العول لهن ما جاء في نص القرآن لكن إما بعض ذلك وإما لا شيء فكان
إجماعهم حقا بلا شك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة إذ لم يأت به نص فوجب أن لا حق لهن بالنص إذ لا يعطوا إلا ما صح الإجماع لهن به فإن لم يجمع
لهن على شيء وقد خرجن بالإجماع بالضرورة عن النص فلا يجوز أن يعطين شيئا بغير نص ولا إجماع وهذا بيان لا إشكال فيه وبالله تعالى التوفيق

المسئلة التي احتج علينا فيها التناقض فهي زوج وام واختان لاب واختان لام ومسئلة اخرى ادعوا فيها التناقض على بعضهم ايضا بعض وهي زوج وام
اختان لام فقالوا في هذه المسئلة ان كل هؤلاء ذو فرض مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى في شيء من الفرايض وليس ههنا من يرث مرة بفرض مسمى
فنقله موه مرة مما يجب فيه فقط او دون غيره قالوا ان الاولى الاخوات من الشقايق او للاب فقط والام فقط ممن قد يرث تارة ولا يرث شيئا فوابين الكلام اسقاط
بعض اثبات بعض قال ابو محمد اما مسئلة الزوج والام والاختين للام والاختين للاب فلا تناقض فيها اصلا لان الاختين للاب قد يرثان بفرض مسمى مرة وقد لا
ترثان الا ما بقي ان بقي شيء فلا يعطيان ما لم يأت به نص لهما ولا اتفاق وليس للام ههنا الا السدس لان للميت اخوة فوجب للزوج النصف بالنص
وللام السدس بالنص وبقي لك الثلثان وللاختين للام الثلث بالنص ايضا فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من احد ممن يخالف
في حطهم فوجب توريثهم بالنص والاجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالاجماع المتيقن ان الله تعالى لم يعط الاختين للاب في هذه الفريضة
الثلثين ولا نصا لهما بغيره ولم يبح لهما على شيء يعطيانه فاذ لا ميراث لهما بالنص ولا بالاجماع فلا يجوز توريثهما اصلا واما مسئلة الزوج والام
والاختين للام فانها لا تلزمنا باسليمان ومن احتج ممن يحجب الام الى السدس بالاثنين من الاخوة واما نحن ومن اخذ بقول ابن عباس في ان لا يحط
الى السدس الا بثلاثة فصاعدا من الاخوة فحجتنا فيها وبالله تعالى التوفيق ان الزوج والام يرثان بكل وجه وفي كل حال واما الاخوات للام فقد ترثان وقد لا
ترثان فلا يجوز منع من تيقن على يقين من ان الله تعالى اوجب له الميراث في كل حال لاجل من لا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث لا يبعد توريث من نحن على
يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما افترض الله تعالى عليه فان فضل عنه شيء اخذه الذي قد لا يرث وان لم يفضل منه شيء لم يكن له شيء اذ ليس في
وسع المكلف الا هذا او مخالفة القرآن ما ليدعى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللام الثلث بالقرآن فلم يبق الا السدس فليس للاخوة
للام غيره اذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الاربعة
وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو نص في الباب ولانه نوع من البر
الاقارب اولى من الاجانب كما قال تعالى ايذا من تقول ... يوصل الرحم الساموبها وقال تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ولان
الوارث قد يستحق التفضيل اما بسبب شدة فاقته وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه في الامور الدنيوية فيقتضي
العقل التفضيل ولا يمكن الا بالوصية ولانه كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح الوصية للوارث ان اجازها الورثة بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وان نقص عن الثلث ولو اجازوا في حيوته او اذنوا له في الوصية ثم
ارادوا الرد بعد موته فلهم ذلك فالاجازة بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روى في الصحاح عن ابي امامة قال سمعت
رسول الله يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث فقد بين رسول الله في هذا الحديث
دليل عدم الصحة مطلقا وذلك انه تعالى ان الله اعطى كل ذي حق حقه والمراد ان الله اعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لانهم اخذوا
حقوقهم والثلث للتصدق وقد ما استدل عليه من اية الوصية فانها منسوخة باية المواريث بالاجماع فلا يستدل به لان الاجماع على عدم وجوب
الوصية مطلقا فضلا عن الوصية لكان قرابته فالقياس يقتضي ان لا يدفع الزكوة الا العيال والحال انه لا يجوز دفع الزكوة المفروضة للعيال وكذا باقي
الوجوه العقلية انتهى واقول ما روى في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان
قبل نزول الفرايض وعلى نفي الوصية مطلقا بمعنى امضائها وان زادت عن الثلث كما يقتضيه اطلاق الاية وفي تخصيص الوارث خصوصية على الوصية له اذ
لولاه لاستفيد من الاية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصي واما ما ذكره من نسخ الاية باية المواريث فمردود بان الشيء انما ينسخ غيره اذا لم يمكن
الجمع بينهما وهو ههنا ممكن بحمل الارث على ... ايضا الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين
فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى نسخ الاية بالاجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بارتكاب تأويل لا يخفى فساده
ايضا ولو سلم النسخ فهو رفع للوجوب لا الجواز وذلك لان ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه كما لا يخفى
ولو اعرضنا عن ذلك فقد ردنا حصول المنافاة بين الايتين فهذه الاية يوجب الوصية للوالدين والاقربين ثم اية الميراث يخرج القريب الوارث
ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الاية وذلك لان من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب من يسقط
في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فاية الميراث مخصصة لهذه الاية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع
ههنا كدعويهم للاجماع على خلافة ابي بكر وانما ارتكب المتأخرون من الجمهور هذه التمحلات محافظة على فتوى ائمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعين
لمذهبهم كما هو دابهم حتى حكي عن بعضهم انه لما قيل له ان ما قلدت به الامام العسكري في المسئلة الفلانية ورد على كتاب الله تعالى قال ابقى صنع كاين هذا
هو المذهب فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى لاقاربه صرف الى من يعرف بين الناس انه قريبه وقال ابو حنيفة يعطى ذوي الرحم
المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الاقارب لا غير وقد خالفا العرف في ذلك من غير دليل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اوصى لاقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والانثى والفقير والغني والقريب والبعيد والمحرم
وغيره وقرابة الاب والام ووجه تخصيص ابي حنيفة الاقارب بالمحرم انه ليس في العرف القريب الا قريب ما انقل مرادنا فهو ما اقتضاه النقل في الفصل السابق

ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى واقول ما ذكره في وجه تخصيص ابي حنيفة غير متجه لان تسمية الجم في العرف من هو اقرب لا تنفي
اهال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو اقرب الى قريب هو ظاهر وقد وجه ذلك بوجه آخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقريب في العرف بل القريب
من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في التذكرة خطأ لا سنادا وصى لاقرب الاقارب يدخل الابوان والولد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب
ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكره هنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان حاصل ما نقل في الفصل الثاني
عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسبه الى مالك في هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان تلك وصية للوارث ولا يدل على تجويز تلك
الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال مالك واضرابه من المتفقهة ليس ببعيد قال المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لا يصح الوصية
للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وان تمليك واحد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت وحجة ما ذهب اليه مالك
انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى واقول هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك عن الميت اليهم
والثاني بط بان هذا القصد والنية لا يفهم من تمليك واحد بعينه فالارجاع اليه بغير قرينة غير جايز قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية
الى ان ما تركه النبي ص ينتقل الى ورثته وقد خالف فيه الفقهاء الاربعة وقالوا ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تع في قوله يوصيكم
الله في اولادكم وهو عام وقوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايض وما رواه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تع وورث سليمان داود وقال تع حكاية عن زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تع اني خفت الموالي من ورائي
وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة انت ترث اباك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي والعباس في بغلة لرسول الله ص ولا متروكه وسيفه حكم ابو بكر بذلك لعلي ايض من جهة
الميراث ولو كانت روايته صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين ع بالمرافعة اليه في ذلك مع العباس ليظهر خطأ
من حكم بهذه الرواية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبيا
لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب في آيات المواريث فلا
مخالفة للنص واما ما ذكره من رواية سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبورة والملك واما ما ذكره من تنازع علي والعباس
في بغلة رسول الله ص ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا لمكان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا لمال المصالح
فاعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وشحنائه للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى واقول ما ذكره اولا من ان السنة
المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة آه مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل
ان يطلع غيره عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة في ذلك هنالك مع انه كان متهما في رواية الحديث وحده بعداوته لاهل البيت ع وطمعه في كون فدك حبوة
له كما نقلناه سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان آه وقد رووا
في صحاحهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وان اخبر بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون ساير المسلمين كما ذكره السيوطي
كاف في التهمة ويدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة ع لما نازعهما احد من المسلمين ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم
الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايض لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي ص وفاطمة و
علي ع مع انهم كانوا مداومين لملازمة النبي ص وبالجملة كيف يبين رسول الله ص هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته مع ان الحكم كان متعلقا بهم واجبا
بيانه لهم لحاجتهم اليه ولا فايدة في بيانه لابي بكر لانه اجنبي ويؤيد ما ذكرنا من ان التهمة لابي بكر كانت حاصلة هناك ما ذكره في جامع الاصول من انه اخرج البخاري
ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الى عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله
وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امرأته الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله
لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خاينا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب
انما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ آية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يندفع ايراد المص عن باقي
علماء الجمهور والبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره من ان المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه
في بحث الامامة واما ما ذكره من ان تنازع علي وعباس في بغلة رسول الله ص وغيرها من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث آه ففيه
ان من روى ذلك روى انهما اظهرا النزاع في ذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي ع مستدلا بان عليا ع صاحب المنزلتين كما ذكره المص بمعنى انه متقرب
الى النبي ص بسببين لانه ابن عمه من جهة الاب والام والعباس رض متقرب من جهة الاب فقط لان ام عبد الله رض غير ام العباس والمتقرب الى الميت بسببين من جهتين
اولى من المتقرب بسبب واحد وايضا العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة ع فيما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين ع واتباعهم ومن التابعين
سفيان الثوري وابرهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم بعض
الحنفية انه كان تلميذا لابي حنيفة وايض لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاق علي ع لمال المصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه و

لا عطاء واحد من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي بالكل والقول بعدما استحق عباس من شيء من ذلك اذ راى تعجيل الفدية ولم اظن القول
به من ابي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين لبني عباس واما ما ظنه من التكرار في كلام المص فليس بذلك ولو سلم فهو من قبيل هو المسك ما كررته
يتضوع والقصة منقولة بطرق في الجوامع والخواطر قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيه بين
المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال ع في اسارى
بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء السبي لاطلقتهم له وبعث النبي ص سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد يمامة فاتوا
وشدوه على سارية من سواري المسجد فمر به النبي ص فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان قتلت قتلت ذا دم وان مننت مننت على شاكر وان اردت المال فسل
تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل النبي ص شيئا ثم قال اطلقوا
ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو
عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعى رسول الله ص عليه ان لا يفلت فوقع في الاسر
فقال اني ذو عيلة فامنن فقال ع امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده
وفادى ع رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى
بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر جليه لهم الظهور فعل النبي ص ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل وجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه مخصوص بزمان النبي ص انتهى واقول لا بد للتخصيص من دليل والا لكان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن
ان يتوهم من قبل ابي حنيفة ان الاية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء مقصورة عليها او يكون نفيه بقوله تعالى في تتمة
الاية حتى تضع الحرب اوزارها حتى تضع حرب بدر اوزارها وفيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي ص وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى اضاف بلام
التمليك وعطف بواو التشريك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي ص ولو صح ما روي
عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي ص ومخصوصا بحال حيوته انتهى واقول الجواب عن هذا ايضا ما اجبنا به عن سابقه فتذكر هذا وقد استدل على
ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقونه في زمن النبي ص للنصرة لا للقرابة لما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله ص سهم ذي
القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد الشمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله ص فقلنا يا رسول الله ص
هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال ع انا وبنو
المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه اشار الى نصرتهم واذا كان كذا دل على ان المراد بالنص يعني قوله تعالى
ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال يشير اليه قوله لا نفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت
ان النبي ص اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فقد انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر
كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدته لفظا فلا يتناول الاكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم
المجاز وللرواية فما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غير ما اريد من القرآن بان اريد به محض العطية دون السهم
المصطلح في الخمس وقد نطق كتب السير والتاريخ بان في يوم حنين قد اعطى بعض اقاربه المسلمين من ذلك المال اكثر من بعض على وجه العطية ايضا للنصرة
لا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق
عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه انه معدود في اقارب النبي ص ايضا
واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي ص في شطر من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان
اظهر الله تعالى امره واظفر النبي ص وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوايف قريش ايضا [illegible] بني المطلب على غيرهم بالنصرة
فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي [illegible] النسب من ان هاشما توجه في بعض السير
الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت تميم بن ثعلبة بن عمرو في يثرب في محلة بني النجار وتولد [illegible] اسمها عبد المطلب [illegible] اخوها شم لا يعلم بذلك
الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب فراى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض السبق في الاختيال فقال صبي منهم انا شيبة بن
هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سال عن شيبة [illegible] رجع الى يثرب [illegible] اخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب
هذا الخبر الى اقاربه وتاسف على نسيانه وغفلته عن ذلك فخرج حتى اتى [illegible] محلة بني النجار [illegible] بعد الخصوصية الكثيرة اخذ شيبة معه الى
مكة فادخله الكعبة ولما سال قريش ان هذا عبد من قال لهم هذا عبد ابيعه فلهذا سمي بعبد المطلب [illegible] ولوية المطلب على باقي اخوانه في عبد
عبد المطلب ان ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبده واعتاقه فكانه ثبت للمطلب بين عبد المطلب ولاء العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب عن غيره
من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله شبك بين اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية ودخول بعضهم في البعض
في القرب

اشارة الى خروج من عدا بنى المطلب عن بنى هاشم ارشد الى ذلك تشبيكه صلى الله عليه وسلم بين اصابعه عند بيان دخول العمرة التمتع بها في الحج على ما روى من انه صلى الله عليه وسلم قال دخلت العمرة
في الحج هكذا وشبك بين اصابعه وهذا لك القول والفعل متكرر في حقيقة على دعوى الراوى المذكور لساوا انه في التقريب مع بنى المطلب ولا دلالة لشىء منها على
ارادة النصرة باحدى الدلالات الثلث فسقط الاستدلال بالكلية مع ما فيه من مخالفة المقال **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء
اليهود زكوة الفطر والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاؤها للكافر ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة انه صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى **واقول** تشبيه الواجب بالتطوع قياس عليه قياس فاسد فبناء
الحكم عليه فاسد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان
عبدا او من ظاهره انه ليس من آل عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شىء وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر
غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين لانه امتثل فخرج عن العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى الامام
وفرقه ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين قبل الدفع انه زكوة استرد ان كان
باقيا وبدله ان كان تالفا وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما اسند الى ابى حنيفة ان الدافع ممتثل فخرج عن العهدة
فباطل لانه لم يمتثل الامر لانه مامور بوضع الزكوة في محله فقبل البينونة هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى **واقول** ان الناصب لم يتعرض لجوابه
عن استدلال المصنف بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا فكان الخطأ فيه عذرا
اما هيهنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطل المصنف في التذكرة بتطرق الخفاء هيهنا كما تطرق في الغنى فكم من خبيث نفس [illegible]
واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بوضع الزكوة في محله ان اراد به محله في نفس الامر فهما كان متعذرا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد
محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل اليه اجتهاده وسعيه فالمفروض انه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكتفى في شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن
فلا يضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع تامل **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الثاني عشر في النكاح وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى انه اذا تواصى الزوجان بالكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضر الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب لكم
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من الشرائط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله صلى الله عليه وسلم اعلنوا بهذا النكاح وذهب الشافعي الى ان الاعلان
يحصل بالشهود انتهى **واقول** قد وافقنا في عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وامتناع
اشتراط ما ليس بشرط في القرآن مع ذكر ما ليس بشرط فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر الشهادة في البيع والدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح
اكثر لما فيها من حفظ النسب ونفى التهم والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى في القرآن لانه مناف الحكمة وقد
ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة في التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله صلى الله عليه وسلم اعلنوا بهذا
النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر ان يكون واردا في واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا ولو اغمض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعي من ان الاعلان
يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك للآية بلا دليل يعتد به كما ذكره المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد
النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة
يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالفا قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد
النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح
كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضي ويحصل بهذه الالفاظ واعتبار مالك
ذكر المهر لانه العوض وحينئذ يصح البيع وما استدل به على ابطال مذهبهما من الآية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوص بالنبي وخالصة له كما ان الانعقاد بلفظ
الهبة مخصوص انتهى **واقول** كل ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاوى مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار
ما اعتبره مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه واناطة صحة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض بما يوجد في الزنا ايضا فلا يكفى في ذلك
مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المصنف على ابطال مذهبهما من الآية غير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي قلنا هذا قال المصنف
ان الآية مخالف لقولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبي بمقتضى الآية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي
يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الآية حجة للمصنف كما ادعاه لا عليه كما توهم الناصب خفضه الله **قال** المصنف
رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل امرأتين
بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احديهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات اخيها واختها والخالة وبنات
اولاد اخيها واختها والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب والرضاع والدليل عليه ما روى في الصحاح عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما مر ثم ان رضى المرأة اى تأثير فى الجمع فان احل الله تعالى تلك المرأة
فعدم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات فى الدين انتهى **واقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
او نسخه بالخبر الواحد انه يكفى قدحا فى الخبر المذكور كون راويه ابا هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب فذكرها فى الصحاح لا يوجب
الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وافتى بمضمونها وهذا مما لا يسمن ولا يغنى من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله ثم ان رضى المرأة
آه مدخول ومعارض بكثير مما عدا تلك النسا المحرمات المذكورة فى الاية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولى فى نكاح بعضهن لكنه يمكن ان
يقال هنالك انه اذا رضى المرأة واحلها الله تعالى فعدم رضى الولى واذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت
عليهم السلام دلت على اشتراط الرضا العمة والخالة واهل البيت ابصر بما فى البيت وآية المقتضى للتحريم وهو البغض والاداء الى قطيعة الرحم منفى
ههنا لانه مع رضاها ينتفى هذا المعنى فينتفى الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القرآن والاحاديث سالما عن المعارض و
الحاصل ان الحكمة فى ذلك مثل ما ذكروه فى حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة
مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تنفر عن التأكيد المشاركة فى الخيرات وتحب الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافى للمحبة والالفة
حرم الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذى يستقبح وقوعه بين ذوى القربى وذلك لا يؤدى الى شدة تبغيض الرجل الجامع بينهما لما لكن
كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم تكن غيرتهما بمثابة غيرة الاختين الشابتين من المتقاربتين فى السن غالبا
فاكتفى فى حفظ المودة النسبية باشتراط رضا العمة والخالة المورثة لعدم صدور النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه
صاحب الينابيع من قوله لا ينكح المرأة على عمتها وخالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعاداة بين المحارم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته فى
ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقى المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعى يجوز ذلك كله فيجوز
ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرم الله تعالى فى كتابه وكذا من يجتمع فيها سببا التحريم واسباب كأم هى اخت وبنت هى
بنت بنت وعمة هى خالة وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تعالى من المصير الى ذلك فقد قال الله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات
حقيقية لا تتغير بتغير الشرايع والاديان ومنع الحاقهم بالانساب فى الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف
اليه فيقال بنته وامه واخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما فى قولنا الاخت من النسب ليفصلها عن اخت الرضاع ولان التحريم شامل
لم يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا اجماعا فان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت ولا خلاف فى تحريمها بهذه الاية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم تحرم على الزانى وعلى ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا
حرمت هى وامها وبنتها عليه فلا يحرم عليه ام الزانى وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهى ما روى ان رسول الله صلعم قال الولد للفراش
وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزانى وقد تقرر فى الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم فى الشرع للحقيقة
الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت فى الشرع يختص قطعا بالعبادة التى هى ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بولده لان الولد
للفراش لا يكون ولدا فى الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولده واذا لم يكن ولده يجرى عليه احكام الاجنبى
فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية فى حقيقة الشرع وهذا فى غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يحللون البنات
المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت فى شريعتهم ثم يتزوجونها والشريعة المحمدية حكم بنفى ولدية المولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها
اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجايب ان مذهب المجوس فى اشراك فاعل الشر بمجس المسلمين وما احسن ما قلت
شعر يمجس رافضى واعتزال يخلق الفعل بين المسلمينا فواعجبا من التجليس منه مجوسى يمجس مؤمنينا ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية
لا يتغير بتغير الشرايع والاديان فنقول نعم لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام الشرع فى حق هذا الولد وهو التزوج والتزويج والتوريث والتو
يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرايع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغى ان يعتبر
فى الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرايع
انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذى ذكره الناصب على ما فى المشكوة رواية عن عايشة انها قالت كان عتبة بن ابى وقاص
عهد الى اخيه سعد بن ابى وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخى وقال عبد بن زمعة انه اخى
فتساوقا الى رسول الله صلعم فقال سعد يا رسول الله ان اخى كان عهد الى فيه وقال عبد بن زمعة اخى وابن وليدة ابى ولد على فراشه فقال رسول الله
هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبى منه لما راى من شبهه بعتبة فما راها حتى لقى الله انتهى
وقال الطيبى فى شرحه ان الوليدة الامة كانوا فى الجاهلية يضربون الضرايب على الاماء فيكتسبن بالفجور وكانت السادة يأتونها ايضا فاذا
جاءت بولد ربما يدعيه الزانى والسيد فحكم به وان تنازعا عرض على القائف وكان عتبة صنع هذا الصنع فى الجاهلية انتهى اذا تمهد هذا فنقول
ان الحديث حسبما علم من شان وروده وتقرير الطيبى انما يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كما مر تبط

ملازم لمالك مخصوص كما هو مدلول كلام الجارية عند التحقيق ولا ابلم الى الزاني الذي يدعي ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات
ابوة مالك من له ... كان قوله هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه قال لسودة
بنت زمعة احتجبي عنه لما راى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي قضاء بانه ابن زمعة لما امرها بالاحتجاب عنه لانه على هذا التقدير
كان اخا لسودة ولعله ليشير الى ما ذكره المص في التذكرة من ان البنت هي المتكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع
هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث وشبهه فنهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزاني مع احتمال كونه بالزنى في نفس الامر عقوبة
لما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة اليه كما يدل عليه قوله وللعاهر الحجر وقد وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن افسد الحج كما لا يخفى
بل نقول ان في الحاق مثل هذا الولد بالمالك صاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه في اذن امته
بالزنا واهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيده تحريم الانثى على الاب لاتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لو كان ذكرا
وقد اشار المص الى هذا في التذكرة حيث قال والعجب انهم اي الشافعية اتفقوا على انها لو ولدت ابنا حرم عليها ان ينكحها فما الفرق انتهى واما ثانيا
فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت الخ مردود بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقايق الشرعية
ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع اول هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل
هو ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع ونقله عنه فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه
لا دلالة فيه على وضع الولد لمن ولد على فراشه بخصوص نفيه عمن لم يلد في فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالته على ثبوت تعلقه وارتباطه
لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد وليس المال لعمرو فكما لا دلالة في هذا القول لارادة وضع المال فكذا
هناك وكما ان الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا
هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد الخ لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد للزاني وقوله
الولد للفراش لا يدل على ذلك واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها
مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد وهو زوجها او مولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم
بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير وامة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا
لاحد فلا فرق بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا
المعنى مشترك بين المجوس والزاني المسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا لتولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك
الغير في دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وانما المسلم مطلق الاطلاق واني له العلم بخصوصية
الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولود من الزنا ثم كما سبق وقوله ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت
صحيحة الخ مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة النوعية المائية عن المني واكتساء الصورة النوعية الحيوانية
جهة لاجنبية البنت عن الاب وخروجها عن كونها جزء له فقد روي عنهم هذا وان كان باطلا ايضا واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر المائل للتعريب
عربي بيصل عن احكام المجوس معارض بشعر عربي فصيح هو قولنا **شعر** يحيى ناصبي قاسطي لقد عادى امير المؤمنينا وابدى من الالحاد قولا
يحل البنت للاباء فينا فواحيطا من الحاد وفتونا من الكفر بكفر مؤمنينا واما سادسا فلان قوله نعم لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام
الشرع في حق هذا الولد الخ مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولد الاب ايضا فربا الولدية معنى حقيقي
ايضا مركوز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حله قط في شيء من الشرايع السابقة حتى في شريعة
آدم مع ما كان في زمانه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فصح ما اقتضاه كلام المص من انه يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير
بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي وافترائه على الشريعة وتشريعه للاحكام الشنيعة متفرقة في ذلك بين الزاني والبعل
واختلط بالمجوس حذو النعل بالنعل **قال** المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من
العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز
التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ به لا يجدد بعد العدة انتهى
واقول ليس المراد في المسألة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب ثم ان ذلك مما لا ينافي بل المراد التصريح
بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام يكون نصا صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء وح لا يتوجه ما ذكره الناصب في توجيه ما ذكره مالك لانه على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من كونه فسخا او يجدد النكاح بعده
وذلك ظاهر جدا **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا وترتب عقده عليهن او لا

ولو كن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد ومع ترتبه يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي لغيلان بن
سلمة الثقفي لما اسلم على عشر اختر منهن اربعا وفارق سايرهن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من
اربع واسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخولا بهن اختار اربعا واندفع نكاح البواقي ولهن المهر تماما بعد الدخول ونصفها
قبله ولو لم يكن المجوسيات او الوثنيات مدخولا بهن تنجز الفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح
في الكل من الاصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتيب انتهى واقول ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ سيجي في المسئلة
الاتية ان انكحة الكفار جايزة صحيحة خلافا لمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد مخالف لانه اتفاقي مع غيره في ان انكحة الكفار جايزة صحيحة الا ما حصر الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما
ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال ان قوله لغيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى التاويل عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة انه محمول على التاويل والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع
نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ويفارق الباقي سواء ترتب عقدهن او لا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوليات دون الزايد على الاربع
واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن
اربعا ومعنى قوله وفارق سايرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع كان ذلك النكاح واقعا على وجه
الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر بالتزويج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات وان كانت
منقدحة عقلا الا ان القراين تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قراين تدل على فساده واحاد تلك القراين وان لم يدفعه لكن يخرجه بمجموعها
عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقراين جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد
لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة و
انما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره ولو وقع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المرأة
الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك اربعة من العشرة وبمفارقة البواقي
والامر اما للوجوب والندب وحصر التزويج في العشر ليس بواجب ولا مندوب اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر
من الزوج المامور انما هو امتثال امر النبي والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك الظاهر السابع انه
لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله امسك
وظاهره للايجاب فكيف وجب ما لم يجب لعله اراد ان لا ينكح التاسع انه ندب الى ان لا ينكحهن بعد انقضا وطرهن من كون الحصر فيهن بل كان
ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كساير نساء العالم العاشر ان الزوج انما سأل عن الامساك بمعنى
الاستدامة لا التجديد وعن نفاذه بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل
واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال الراوي فعمدت الى اقدمهن عندي
تذنيب قد تاولوا قوله لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما
تقدم من الوجوه وكذا الثاني في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي والثالث
ههنا ابعد لقوله امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو ينافي مذهبهم انتهى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان انكحة
الكفار جايزة وقال مالك انها باطلة وخالف قوله وامرأته حمالة الحطب وقرر النبي عليه السلام ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعد
على النكاح ولو كان فاسدا لم يقررها وكذا غيرها ولم يامر احدا بتجديد النكاح انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية
في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صحة النكاح من احكام
الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حد ذاتها وبالاسلام وتقرير النكاح باختياره يثبت النكاح المجدد انتهى
واقول المراد من التقرير في قول المص واقر ابا سفيان انه تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل استسلامه اتباعا للنبي لا ما يبحث عنه في الاصول
من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا فعل احد فعلا بحضرة النبي حال نبوته فاقره ولم يمنعه منه ومن البين ان
نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز للنبي تقريره فلا يصح ان تقريرهم نكاحهم يثبت النكاح المجدد وكيف
يتحقق النكاح المجدد بدون الصيغة المعتبرة في الشريعة والحاصل ان ذلك التقرير مجرد ارادة الله تعالى بان يتركوا مع ما ذا نوا به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة
انكحتهم فلا يجب التعرض لهم لان الشارع احدث نكاحا جديدا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تعالى اعلم بحقايق احكامه قال المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القران والاجماع والسنة النبوية اما القران فقوله تعالى فما استمتعتم به منهن و

حقيقة في المتعة وليفسر ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واستمرت الاباحة مدة نبوة النبي صلى الله عليه وآله وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر ثم صعد على المنبر فقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه قد روي عنه متواترا امر بعض الصحابة في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا افتوا باباحتها امير المؤمنين عليه السلام وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطا وغيرهم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه ذهب الى ان كل جهة صححها عالم سوغ بدليل قوي فاباح الوطي فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم وفي الشافعي كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس في الدليل على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها غير وارثة ولا مورثة وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليس بملك اليمين فالمبتغي لها يكون عاديا فيكون حراما واما السنة فلما روي في الصحاح ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا نكاح الا بولي وعن عايشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث يدل على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في اخر عمره من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به فالاية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بحجة واما ما استدل به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكره من محرمات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل هذا مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين عليه السلام كما انكر عليه في اجتهاداته فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي لا الى عمل برأيه انتهى **و اقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام ووضوح بعض الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كادعائه من جملة مخترعاته وحيث كان الخابر خايفا قرن دعوى الاجماع بالاستدلال عليها فقال لانها غير وارثة الخ وجوابه بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقاتلة فانهن ايضا لا يرثن ولا يخرجن بالاجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام و التخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل كما مر في باب مطاعن عمر ان بعض الاحكام كالارث والقسم ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجية بل هو تابع لصفات زايدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج في القاتلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في التمتع بها فان النفقة تنقطع مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير بائنا بغير طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب بتمامه بل يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك العمومات بالوجوه الدالة فكذا ههنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية يختلف باختلاف المصلحة وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى وايضا من البين ان المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي تدعيه اهل السنة فكيف يتنوع بها اسم الزوجية بقوله تعالى الا على ازواجهم واي دلالة على ذلك اما ما ذكره من ان المبتغي لنكاح المتعة حيث لا تكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الاية فمدخول بانه لو كان مقتضى الاية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لان الاية قد نزلت عنده قبل نسخ المتعة والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تعالى لانا نقول ان الاية مدنية واردة قبل حجة الوداع والحل مروي فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما يكون عند التنافي وقد بينا ان المتعة زوجة قطعا فلا ينتقض الاية بها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القران اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضان بما احتج به داود على مذهبه من قوله عليه السلام الايم احق بنفسها من وليها وباحاديث اهل البيت عليهم السلام مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم ويملي ابديهم ومنقوضان بملك اليمين فانه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون فيها المنفي الفضل والكمال كما ان المنفي في قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من ان روايتها نقلوها عن الزهري وقد انكرها قال ابن جريج سالت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيده ما ذهب ابو حنيفة موافقا للشيعة في الزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وغيرها وتوكل في النكاح وتزوج بنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن اضاف النكاح اليهن وان النكاح [illegible] حقهن وهي من اهل المباشرة فصح منها كبيع امتها لانها تملك بيع امتها وهي تتصرف في رقبتها وساير منافعها وعقد استباحة منافع البضع فصح منها الذي هو عقد على بعض منافعها واما ثالثا فلان [illegible] بلا ولي وشهود فيكون حراما مدفوع بانه بعد تسليم صحته انما [illegible] فيه لا اختصاص له بالمتعة فان [illegible] النكاح الدايم [illegible] من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فافهم [illegible]

ورابعاً فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة ظاهر الرد بما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولاً واخراً واما ما نقل من رجوع ابن عباس
عن ذلك في آخر عمره فهو من المفتريات التي الجأهم حصر المذهب الى وضعها ولو لم يكن ذلك مذهباً مقرراً له لما خالف فيه غيره الى آخر عمره ولما حكم الشافعي
بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة كما نقله عن الناصب فيما ذكر آنفاً واما خامساً فلان ما ذكره من ان الآية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص
مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تعالى انما ورد ليتوقر ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد
ان يقول في شيء امر الله تعالى به هذا الآية منسوخ الا متى ظهر عنه الا بنص آخر عن الله تعالى وعن رسوله بانه قد نسخ والا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم
الثابت بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكام نسخه فروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود رض قال كنا نغزو مع النبي صلعم
ليس معنا نساء الا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله
لكم فان قراءة ابن مسعود رض هذه الآية بعد اخباره عن حل المتعة صريحة في انكاره للنسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي صلعم بتحريم المتعة فالمتعتان
كانتا على عهد رسول الله صلعم فانا احرمهما واعاقب عليهما وهذا غير خاف على الفطن المتصف بالانصاف وروى في جامع الاصول عن سبرة بن
معبد قال عروة بن الزبير لاخيه عبد الله قام بمكة فقال ان اناساً اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك
لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلعم فقال ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك
باحجارك انتهى ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رض فانه قد عمي في آخر عمره وكان هذا التعريض عن ابن الزبير حال تغلبه
على بلاد الحجاز وما والاها بعد وفات يزيد بن معاوية فما تكلفه بعضهم من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو قبيل الرمي في الظلام وروى عن
ابن عمر قال كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله صلعم وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شان عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح
في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع صلعم وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب
قال لولا ان نهى عمر عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت آية المتعة في كتاب
الله عز وجل ولم ينزل آية بعدها بنسخها فامرنا بها رسول الله صلعم فتمتعنا مع رسول الله صلعم ولم ينهنا عنها فقال الرجل برأيه ما شاء قال البخاري في صحيحه
يقال انه الرجل المذكور هو عمر وفي جامع الاصول في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه يعني عمر ولم يقل يقال انه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس
قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى
نزلت على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في هذه الرواية المفتراة الى القول بنزول الآية المذكورة لنسخ المتعة انما ارتكبه الراوي
لمجرد توهم لكون الآية صالحة للنسخ فجوز نسبة القول به الى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يرتضي كلامه فقد عرفت ما فيه وروى عن سلمة بن
الاكوع قال رخص لنا رسول الله صلعم في متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها وروى عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي صلعم فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة
عشر فاذن لنا رسول الله صلعم في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود واحمد عنه ان رسول الله صلعم نهى في حجة الوداع عنها فتأمل
هذا الاختلاف العظيم في اثباتها ونسخها ثم اضطرابهم في رواية نسخها فابن النهي في خيبر والاذن فيها في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم
بانها كانت سائغة في اول الاسلام الى آخر ذلك الحديث المقتضي لطول مدة شرعيتها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متاخرة عن الجميع فيلزم على هذا
ان يكون شرعت مراراً ونسخت كذلك لا مرتين بحسب كل ذكره الناصب وقال النيشابوري في تفسيره اكثر الروايات انه صلعم اباح المتعة في حجة الوداع وفي
يوم الفتح وقول من قال انه حصل التحليل مراراً والنسخ مراراً ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى
واقول بل القول بالنسخ مرتين ايضاً انما ارتكب لاجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيشابوري اراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو كان نسخها حقاً لما اشتبه
ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم شاع النهي عنها وايضاً فان عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي ولا
خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب ان يكون متعة النساء في حكمها وقال الحسن ما وجد في بعض كتب الجمهور من ان رجلاً كان يفعلها فقيل له
عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم انا احرمهما
واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فانا اقبل روايته في شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والسر في اضطرابهم هذا هو انه لما لم يكن لدعواهم النسخ
اصل عن الله تعالى ورسوله صلعم وانما وقع النهي في ذلك عن عمر بقوله انا انهى عنهما كما هو المأثور المشهور المذكور سابقاً احتالوا لتوجيه ذلك بذكر
دعوى وقوع النسخ من الشارع ليتاتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنهما انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى عنهما بنهي الشارع عنهما
وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذي خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر عن اساطين اهل الاسلام وافاضل سلفهم
الذين لم يكونوا ايضاً بادون احد من اهل زمانهم كخليفتهم مامون العباسي الذي نقل عنه اليافعي الشافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي التميمي انه شتم
عمر في نهيه عن ذلك وقال من انت يا جعل حتى تنهى عما فعله رسول الله صلعم وابو بكر الى آخر القصة لكن فما تواردوا في هذا الاصلاح جماعة منهم
من غير علم احدهم بخصوصيات ما وضعه الآخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ ومكانه ومرته كما ترى اختلطوا اختلاطاً شنيعاً لا يقصر عن اصل جرأة عمر في
النهي عن ذلك من عند نفسه خلافاً على الله تعالى ورسوله صلعم والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة في ارادة المتعة والاجماع واقع على انها كانت جائزة

والروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلفت الامة في بقاءها والاصل والاستصحاب وعدم دليل واضح على النسخ وكونه على
خلاف الاصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع علة العلم بالتواتر ههنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل
من الاجماع وغيره دليل العدم ويؤيده عدم ورود خبر صحيح والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي ونقل بقائها الى زمان
عمر واسناد التحريم الى نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت متواترة ورجوع ابن عباس عنه وتوبته كما روي في الكشاف بعيد بل موضوع صرح
كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به واجبا حيث كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه في حيوته ولو كان
لنقل ويبعد ظهور دليله له عند الموت وكونه مخفيا عليه وعلى غيره حتى يرجع عند الحين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قائلا بقول واجب
وهذا ما نقل غير القاضي وصاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبي صريح في بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت
من عدم تيسر له من عقل ونقل كتابا وسنة واجماعا لوجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السدي وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى
اخر عمره كما مر على ان في كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين كان ثم حرمها وانه اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها
ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا وهل هذا الا تناقض واضطراب واحيانا
لو دما احل الله بقول عمر والمحصل ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة والاجماع الامة ولا يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة وليس
فلبس والسلم على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص معينان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رائحة من الاصول فيكون قوله
منسوخ بتخصيص لعقد آه فاسدا مع ان هذا التخصيص انما يتجه اذا لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال
ان يراد من الاستمتاع في الاية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمله فيه والاصل
فيه الحقيقة والرابع انه ان اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدائم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذي عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدائم
والمنقطع فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر واما سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغاية الامر في ذلك انه لا يصلح حجة ودليلا
ولم يقصد منه المص الا التاييد من الله التاييد اما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذي نقله قد انعقد الاجماع [illegible] فمردود بما بينا
من ان الاجماع المنعقد على خلافه كما لا اجماع على خلافه تم غير تمام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان نكون المتعة من محرمات عمر افتراء آه انما هو نكار
ما يرد به صريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما واما تاسعا فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر هذا منكرا لا لانكر عليه
الصحابة فمردود بان الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت اخرون لهيبته وغلظته وفظاظته سيما وقد كان لعمر عادة بر وبه الناس في المشهور باعتبار عظيم
على المنع عن ذلك فلعله لهذا سكتوا عنه ههنا وانكروا عليه في المواضع الاخر الذي لم يكن لديها اهتمام تمام واما عاشرا فلان ما ذكره في تاويل قوله كان
على رسول الله صلعم مردود وما تكلفه في تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله صلعم لكان نسبة النهي اليه صريحا بان يقول
قد نهى عنهما اخر ادخل في انفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات النادرة في الكلام لارتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول من العجب
ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة والقوم قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في بحث الاجماع
من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي ثم صار اجماعا اي جوازه مجمعا عليه انتهى
فتامل **قال المص** رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة ان يامر بالباطل انتهى ، **قال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا تحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من
مفترياته على الشافعي على دابه انتهى **واقول** ما نسبه الناصب الى الشافعي ما انه احد قوليه ان ثبتا واما انه قول لاصحابه كما يرشد اليه النظر في المطولات
وقد بينا سابقا على ان الناصب يبني في القبول والانكار على مجرد ما رآه في كتاب الانوار الموضوع لبيان ما تقرر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية
وعلى تقدير التسليم بجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي مما لم يطلع على ماخذه لا يتجاوز عن مسايل خمسة فنفيها عنه مع ثبوت نسبة المسايل الكثيرة
الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل
او كثر وقال مالك انه يتقدر بما اقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يتقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد
خالفا قول الله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب لها
كمال ما فرض لا نصفه وقول النبي ادوا العلايق قيل يا رسول الله ما العلايق ما يتراضى عليه الاهلون وقد يحصل التراضي بدرهم وقال لا جناح
على امرء ان يصدق امراة قليلا كان او كثيرا وزوج امراة على تعليم اية من القران بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول ولا حد لاكثره ويستحب ان لا ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة
وان لا يزيد على صداق ازواج النبي وهو خمسمائة درهم ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة لان القطع باخذ المال وهذا
اقله فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل وبلوغ المال اليه يكون اقل الصداق انتهى **واقول** لا يخفى ان كل واحد

من دليل مالك وابي حنيفة من تفويض احدهما الى الاخر ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نسلم ان اقل ما يستبيح ما لا هو نصاب السرقة وما ذكره

من البيان لا يدل عليه اذ لا يلزم من كون القطع لا يرى الا باخذ المال الذي يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع

من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نسلم ايجاب الشارع العدد الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله

ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص ولا شهرة للحديث الذي رووه من قوله صلعم لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم زيادة

على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او الاثواب ونحو ذلك هذا

وقالت الحنفية ان الفرض في الاية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد منها ثبوت

التقدير الشرعي فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لها وفيه اولا ان الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب

والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الاية الثانية بكلمة على يدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى

التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقدير قيم الاشياء واثمانها اي الذي يظهر مقداره بعد تحققه من جهة

العباد فالشيء اذا قومه المقومون بقيمة او اتفق فيه المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر بذلك كان مقدرا في حقه فكذا اذا تعين بتراضي المتعاقدين

مقدار من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه

من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص

اولى فيحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا ممنوع بانه هنا اذا لم يتردد

بين الاشتراك والخصوص ههنا فقد ترجح جانب الاشتراك بما على البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض

بمعنى التقدير حقيقة وفي المعاني الاخر مجازا او لم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى ان المفوضة

اذا طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة

ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع وهو للوجوب ونصل بين الموسر والمعسر ولو لم يكن واجبا

لما فصل بينها كالصدقة التطوع لا فصل بينها فيها وقوله حقا على المحسنين والحق الثابت وعلى للوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا

على المتقين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض

فلا متعة لها لبقاء المهر او براءته وان لم يجب للتفويض فلها المتعة وهو مذهب مالك لانه صح عنه حمل الامر على الندب لا على الوجوب لانه تعالى قال

حقا على المحسنين وبينهم من ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى واقول

يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب انما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم

مع ان المفهوم عند من قال بحجيته انما اعتبره بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر ان الغالب في المطلقة

المتعة ممن يسمح فيه الاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم واساسه وبالجملة

قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله فمتعوهن اذ يقال وجوب الواجب من الاحسان كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته

يب ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم طلقها فلو وجها نكاحها في العدة واذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل الدخول

فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قول الله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا

طلقها فله الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة صح وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره

الحكم في المهر ان يتشطر بالطلاق بالدخول في جميع الصور ووجه ما نسب الى ابي حنيفة ان صح ان الدخول قد حصل في نفس هذه المراة فيجب الجميع وذلك لان

الرجل مالك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول

مجدد ويتشطر فيما لم يحصل الدخول اصلا انتهى واقول لا يخفى انه قد فرض المراة فلا حدث في الطلاق الاول حقها من المهر المقرر في النكاح الاول

او ابرئه فهي في النكاح الثاني يكون حال الزوج معها كحال رجل اخر نكحها بدله بعد ذلك فطلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون

الاول تحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوجت المراة بعدة من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضي السنين فطلقها قبل الدخول

ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا اظهر بطلانا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة و

اجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف براءة الذمة وقوله ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى وقال

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها على كل من دعي لانها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب

الاكل اما دليل كونها سنة مؤكدة فلقوله صلعم لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي صلعم في ولائم ازواجه واما ان الاجابة اليها فرض

فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم

وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك وهي ان الرجال لم يقل الله

على ما هو عليه اعترض انتهى واقول قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة في وليمة العرس قولان او وجهان احدهما انها واجبة لقوله صلى الله عليه وآله في الحديث الصحيح اولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب انه نسب الى الشافعي القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب بل تعليله بحمل الامر على الاستحباب وح يتوجه عليه انه حمل هذا الامر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الامر في حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد ولا يليق بالشافعي ولا باصحابه وبهذا ظهر ان المصنف ... في نقل مذهب الشافعي لا بما هو عليه فالظاهر ان القول بالوجوب المذكور في الروضة محمول على ما في القديم او في الجديد او منقول قد ثبت ان القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب اصحابه كما عرفت ولعل المصنف علم من كتاب اخر لهم ان ذلك القول للشافعي في القديم والجديد هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رايت في كتاب التذكرة للمصنف ما يصدق ذلك حيث قال لا تجب الاجابة الى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا اجمع بل تستحب وهو اشهر قولي الشافعي هذا على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة واما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك واحمد في على الاستحباب دون الوجوب لانه عادية فلم يكن الاجابة اليها واجبة كسائر الدعوات لاصالة البراءة والقول الثاني للشافعي انها ... على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعي اليها اذا لم يكن فيها لهو وبه قال العنبري وابو حنيفة لما روي عن النبي صلى انه قال اذا دعي الى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا وقال ع من دعي الى الوليمة فليأتها وقال من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهي محمولة على شدة الاستحباب لان الضيافة الاكل وهو تملك لمال الغير والاتلاف لمال الغير فلا يجب على ... بعد الاجابة انتهى

قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الثالث عشر في الطلاق وفيه مسائل

أ ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم هو ان يطلق المدخول بها الحاضر زوجها معها الحائل حال حيضها او في طهر قد جامعها فيه فانه لا يقع وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن عمر امراته ثلثا وهي حائض فامره النبي صلى ان يراجعها فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئا وفي رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حائض فقال ع ما هكذا امرك انما السنة ان تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطلاق المحرم المسمى بالبدعي ان يطلقها في حال الحيض او في طهر جامعها فيه وقبل القسمة اذا وجب الطلاق في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحبت الرجعة ان امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع من الاية فغير صحيح لان النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكر في الاصول ان الشيء يمكن ان يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار المغصوبة لان كل واحد منهما من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو بالصريح يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج الى الرجعة ثم ذكر في اخر الحديث انه ص قال انما السنة ان تستقبل بها الطهر فدل ان خلافه بدعة لا انه لا يقع ثم انه لم يذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه في رواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر انه طلق امراة له وهي حائض فذكر عمر لرسول الله صلى فتغيظ فيه رسول الله ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء هذا الحديث بنص على انه لا دخل لقوله طلق امراته ثلثا الذي استدل به على مذهبه الباطل انتهى

واقول فيه انه صريح في وقوع الطلاق البدعي وان كان حراما انتهى فاقول المذكور في كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان النهي يدل على الفساد مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه اولها ان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في المنهاج النهي في المعاملات ان كان راجعا الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او امر خارج عنه لازم له كبيع الحصاة والملاقيح والربوا كان دالا على الفساد وان رجع الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهى فقول الناصب ان النهي عن الشيء لا يدل على فساده لا يصح نقله عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا في مسألة الصلوة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لان مبنى تلك المسألة على اجتماع جهتي الامر والنهي وكلامنا ههنا فيما اذا كانت الجهة واحدة هي النهي فقياس احدهما بالاخر قياس مع الفارق واما ما ذكره من ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة الى اخره ففيه اولا ان المراجعة المامور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول ابن عمر في تتمة الحديث فردها علي ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل على وقوع الطلاق كيف وقوله لم يرها شيئا صريح في عدم وقوع الطلاق اصلا وايضا لو كان اعراض النبي ص على عبد الله بن عمر وتغيظه عليه في ذلك لمجرد انه فعل محرما حيث طلق في حال الحيض زوجته لاكتفى في الرد عليه بنحو قوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج الى الرد الى تعليم كيفية ايقاع الطلقات الثلث ايضا ما ضافه قوله ان تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل طهر تطليقة الحديث فتامل واما ما ذكره من ان قوله ص انما السنة ان تستقبل بها الطهر يدل على ان خلافه بدعة لا انه لا يقع مردود بان النهي يدل على فساد الطلاق وفساد ذلك البدعة ومع ذلك كيف يعارض صريح قوله لم يرها شيئا ... لقول ان الظاهر ان الضمير المؤنث راجع الى الطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة الواحدة الواقعة المستند عليه الرجوع كما فهمه الناصب لكان ... التنبيه الدالة على عدم وقوع الطلقة الواحدة وايضا يدل على ورود ذكر الطلقات الثلث في اصل الحديث ما رواه البخاري في هذا الباب عن ابن عمر ... تطليقة ... فان الظاهر منه ان المراد حسبت الطلقات الثلث بواحدة ويوافقه ما نقله الشارح القسطلاني عن ابن القيم من قال ... والتصريح بان ابن عمر احتسب تلك التطليقة في رواية سعيد بن جبير عنه على ان ... الذي حسبها عليه بعد موت النبي ص في الوقت الذي الزم فيه عمر ... عند البخاري وليس فيها التصريح بالرفع ... وقوله لم يرها شيئا

الناس على الطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد انتهى فظهر ان البخاري ما لو حجر وقعوده ما بالكذب [illegible]

لم يخرج لفظه صحة الثلث من البحث قال المتم رفع الله درجته رب ذهبت الامامية الى انه اذا طلقها ثلثا بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك

ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث وليس بحرام وقال ابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد خالفوا قوله تعالى الطلاق

مرتان وسال النبي صلى الله عليه وسلم من طلقها ثلثا فقال عصيت ربك وهو يدل على تحريمه فيكون منهيا عنه وروي عن ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله

وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كان لهم فيه اناة فلو امضينا عليهم فامضى عليهم فالزمهم الثلث

وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها فقال طلقتها

ثلثا في مجلس واحد فقال نعم انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا

قال لامرأته [illegible] انت طالق ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلثا فليس بحرام اما دليل من اذا طلق الثلث يقع ثلثا لم يرد بالايقاع

ضرب ثلث مرات فلم يرد بها ايقاع عشرة واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق

مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني ان يكون مكررا لا ان يطلق ثلثا دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا

والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان كما ذكره والمعنى الثاني اقوى لان الله تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح

زوجا غيره والمراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لا انه لم يكن بعد الثلث ولا يفيد

المعنى ان الطلاق في المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ فيكون معتبرا

في الشرع واما ما ذكره من حديث عمر فهو مغير من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا والذي في الحديث اصلا ان عمر طلق وهو بل الوارد انه عبد الله بن عمر

طلق كما روينا قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يره على صورته والصحيح في الصحاح هكذا ان ركانة بن عبد يزيد طلق

امرأته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني طلقت امرأتي البتة ما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما اردت الا واحدة

قال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان فهذا يدل على ان رسول الله

انما رد عليه وجعله بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لم يرد الواحدة لحمل الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قبل منه هذا

لكونه جديد العهد بالاسلام وحسب ان الثلث واحدة فهذا الحديث حجة عليه وهو يجعله حجة له فلا يدري ما عليه مما له واما ما ذكر من حديث عمر فانه

قال على ما يسر لنا فقد ذكرنا وجهه قبل هذا انتهى واقول اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فمدخول بانه لا يمكن فيما نحن

فيه حمل [illegible] على مقتضاه لانه ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية فلا يكون محلا لورود طلاق اخر فيصير ما عدا الواحد من الثلث

فاسدا لا يكون عليه واقعا عليها وهذا كما اذا قال القائل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب لا يقع على زيد الثاني والثالث فانه يحمل

على الجد ثلثا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توهمه واشتباهه وبالجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على

دفع المانع مع عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب او المجاز او توهم فيه على انه لا بد لحس او العقل على خلافه الى غير ذلك ولو لا اعتبار نحو

مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كوجه الله ويد الله مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القائل

ضربته ثلثا قياس مع الفارق اذ ليس فيما نحن فيه ما يقتضي الغاء بعض الضربات لا لغلنا ههنا ايضا ان الضربات الثلث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق

مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فعلم من ذلك ان الاتيان بالطلاق

الثلث يكون بمرات متعددة كما انه اذا نهى بعادة عنه لا يكون مشروعا كما ان المشروع في رمي الجمار بسبع حصيات متفرقة فلو رمى بها دفعة لم يكن مجزيا فكذلك

الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الآية فهو مرجوح لما فيه من التخصيص الذي هو خلاف الاصل ولا ضرورة اليه كما هو سوى ارادة تطبيق

الآية على المذهب فيما ذكره في توجيهه من قوله تعالى بعد ها فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف لانه لا يتوقف ارتباط هذه الآية بما قبلها

على ان يكون مفسرا بالمعنى الثاني الذي قواه الناصب لان ارتباطها على التفسير الاول ايضا حاصل بان يكون حاصل الآيتين ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع

كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره فيبقى التفسير الاول على ظاهره في افادة ان التطليق الشرعي تطليقة على التفريق دون

الجمع والارسال دفعة ولم يرد بالمرتين التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك ويكفي

في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب مقلدا لامامه ما نقلناه قبيل ذلك عن القسطلاني من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي بالطلقات الثلث

بعد ان كانوا في زمن النبي لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من انه ليس في الحديث اصلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد ان عبد الله

ابن عمر طلق كما روينا قبل فمدفوع بان المطلق هو ابن عمر لا عمر كما يفهم من اصل القصة بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت ورواية القصة بما هو طلقها

بضمير الغائب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بضمير المؤنث الغائب على هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله بن عمر غاية الامر

ان التعبير ادا به على طريقة ان يكون المطلق على سبيل التمثيل وقد رواه الثعلبي في تفسيره موافقا لما في المغني لرواية القصة حيث قال في قصة ابن عمر انه

[illegible] يا رسول الله ارايت لو طلقتها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امرأتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة فما القصة

ماذكره النبي صلى الله عليه وسلم صحيحا لا دلالة فيه على ما زعمه من ان دعوى رجوعهم اليه انما كان لتحلفه على ما قصده من عبارة الطلاق في سؤال ابن عمر كان النبي

يقبل منه ذلك اذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف انما وقع لتأكيد بعد تكرر السؤال ايضا قوله كانه ابتدأ اني ما اردت الا واحدة يدل

على انه كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر احتاط في السؤال عن النبي صلعم فقول الناصب كان جديد العهد

بالاسلام غير سامع للمسئلة المذكورة مع كونها تعبدية الظاهر انه يحتسب مثل هذا الحسبان وكيف يتمشى هذا التوجيه مع ما مر من رواية القسطلاني

من ان في عهد النبي صلعم كان يحسب الثلث عليهم واحدة مع ما ذكر في جامع الاصول من رواية لابي داود في هذا الباب من قول على ان ركانة طلق امرأته

البتة فجعلها النبي صلعم واحدة انتهى فظهر ان حديث ركانة على كلتا صورتي الكون والنفي حجة على الناصب لحمد الله تعالى واما ما ذكره من تأويل الحديث

الذي قاله عمر على المنبر فالظاهر انه اراد بذلك توجيه ما ذكره في حمل كلام عمر من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت انه تحكم وشرع جديد في زمنه

ولو سلم كونه مجتهدا في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله صلعم وابي بكر وسنتين من خلافة

عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي صلعم وابا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى اللفظ الذي كان واجبا رعايته في حكم الطلاق شرعا تكرر

ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي اذ ذلك كان محالا خصوصا على النبي صلعم على ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي صلعم وزيادة فيها ما لم يأمر به الله

تعالى ولا رسوله ومن العجب نفس الحديث صريح في ان الوجه الذي دعا عمر الى احداث الحكم المذكور هو عقوبة للناس وامضاء ما يستعجلون فيه وان

هذا هو محط طعن المصنف عليه والناصب يعرض عن ذلك ويقول الوجه فيه اراده عمر رعاية مقتضى اللفظ وهل هذا الا ايهاما وفرارا عن توجه الطعن عليه

بيانا اما في كتاب الطرائف حيث قال انظر الى عمر كان يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان عمر يعلم ان الله تعالى كان يعلم

ذلك وما جعل الثلث الا تطليقة واحدة فكيف استجاز عمر بعقله ودينه وشريعة نبيه صلعم ان يزيد في الشريعة ما لم يرده الله ورسوله فكيف اعتقد في

اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره وكيف رضي اتباعه بذلك منه وان عمر يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما بذلك فلا عرف الله

ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث فحسب المسلمون بذلك عارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفة لقد شمت بهم والله اهل

العقول والديانات انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا

وقد خالفوا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الفراق اقرب حيث قال او فارقوهن بمعروف يعني الطلاق ولان الاشهاد

على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله **اقول** مذهب الشافعي انه

لا يشترط الاشهاد في الطلاق لما تقدم وفيه وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب

او يكون مخصوصا بمحل التنازع ثم ان تنازع الاشهاد على الرجعة اهم لاحتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة

انتهى **و اقول** لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعليه من التوارث وغيره لا تصديق

الزوج في دعوى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعدنا الخصم على ما ذكرنا فقد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسيره فائدة الاشهاد ان لا

يقع بينهما التجاحد ولا يموت احدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فقد يحصل في الاشهاد مصلحة الطرفين اما مصلحة المرأة فلانها بدون الاشهاد

تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما وللزواج بأخت المرأة او الرابعة ولهذا صار الاشهاد

شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المرأة فيه مالكة بضعها بلا منازع ولا مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الامر ولا

يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو لم يقل به احد واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود

بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة اهم آه فلعله يشير به الى ما ذهب

اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد واجب في الرجعة مندوب اليه في الفرقة وكون ذلك اهم واولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى واشهدوا

قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهوم من قوله

اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او على الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالامساك في قوله فامسكوهن بمعروف او

فارقوهن بمعروف فلا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما سنبينه ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين

غير الشافعي ولا يكون حجة وهو ايضا احد قوليه والقول الآخر الندب والاستحباب وحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل

فتعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق وهو المطلوب وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيدا بخلاف الرجعة لانا

نقول هذا ممنوع مع انا نقول احتمل كل منهما بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا بالحمل لان ذكر الطلاق والقريب الرجعة والاقرب الفرقة ولا يبعد

في هذا الموضع عن مواضع رجوع الضمير الى المحتملات المتعددة ان يترك القريب والابعد ويعتبر المتوسط واذا لم يحمل على القريب وهو الفرقة كان

الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فينبغي ان يكون ظاهره الناظر الى الحكم الطلاق الذي صدر به الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا سميت

السورة بسورة الطلاق واما ذكر غيره تفريعا عليه وبسط الكلام الا يخفى على من نظر فيه لا يتبين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافاة

فواضح في الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه

وتشبيه وبكونه واصلا فالتبجح الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير لائق لايرتضيه دون رسوله صلى الله عليه وآله مع قربه فقد علمت ان ظاهر
الحديث باسنادها يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي وتابعوه في هذه المسئلة ومن الله التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه وساير العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع
والصلح فانه يقع موقوفا يصح ان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقال لا طلاق ولا عتاق
في اغلاق والاكراه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان قدر على التورية وتركها كما لا يصح
تزويجه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وساير تصرفاته وللاكراه شروط مذكورة في الكتب ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان
الايقاع بنفس الفعل مكرها كان الفاعل او طايعا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ ههنا ما يكون حقيقة فسخا لا ان الفسخ يكون جاريا
فيه والا فالبيع يلحقه الفسخ انتهى **واقول** اعتراض المصنف على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في ان فرقه بين ما يلحقه فسخ
وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القائلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاعل
مكرها كان الفاعل او طايعا اول المسئلة وعين المتنازع فيه ففيه مصادرة على المط وايض كيف يحصل التفصي بهذا عما ذكره المصنف من مخالفة الحديثين
الذين اعرض الناصب عن التعرض للجواب عنهما عجزا واضطرارا ومن العجايب ان هذا الناصب قد نقل في جرحه هذا كثيرا من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية
وههنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه واتى بما شاء ولنذكر ههنا ما ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتشبث به الناظرون في هذا المقام فنقول قال
في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم
بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطايع هذا لانه عرف الشرين واختار
اهونهما وهذا اية القصد والاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وقال بعض الشارحين له ان قوله قصد ايقاع الطلاق
احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والمخبر عنه اذا كان كذبا فبالاخبار
عنه لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احتراز عن الصبي والمجنون وتقريره ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف
الشرين الهلاك والطلاق واختار اهون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطايع اذ
العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته الى ان يتخلص عما اوعد به من القتل والجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختارا
لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشراء والاجارة وغيرها ولما لم يكن كذلك وجه انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود واما ههنا فعدم
الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل فانه هو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره والهازل فرق وهو يبطل القياس وذلك لان المكره اختياره
فاسد والهازل اختياره كامل والفاسد في حكم العدم فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان للهازل اختيارا كاملا في السبب ناقصا في حق الحكم
وهو المقصود من السبب فلا اختيار له اصلا وكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جائزا
انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان عرفان الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من الصيغة
والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة انكر السلطان ضرب سيد لعبده وتوعد له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي
مخالفة العبد له في امره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ثانيا هذا السلطان عصيانه فيزول انكاره ويتخلص
من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه وهو ظاهر والحاصل
انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فغير مسلم كما
لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة
الطلاق فضلا عن تصور كونه اهون واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من قصد
ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نم ان فيما نحن فيه يتحقق قصده وقوع الطلاق بل المتحقق قصده مجرد اللفظ
لحكمة الخلاص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجديه نفعا وهو ظ وقياس المكره الى الطايع بجامع علة
دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذ لا انحصار دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو ثم لاندفاعها بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما
ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغني من جوع **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان توصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز قال ابن المبارك شكت امرأة الى ابي حنيفة زوجها واثرت فراقه فقال
لها ارتدي فيزول النكاح وقال لو تزوج امرأة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجتك ينفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثمائة وعشرون مسئلة
كلها كفر يعني من استباح ذلك كفر وقد خالفوا النقل فان الله تعالى عاقب من احتال حيلة محظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة
وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت
فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلى الله عليه وآله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان
رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب شهد له بذلك شاهدان زورا وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم له بها حلت له
ظاهرا وباطنا وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج امراة جميلة فرغب فيها اجنبي قبل دخوله فيحتال بها فاتى هذا الاجنبي فادعاها زوجته وان زوجها
طلقها قبل الدخول بها واتى شهدا له بذلك شاهدا زور وحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للمحتال ظاهرا و
باطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه **قال** الناصب فضح الله اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن
ابي حنيفة فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال للتوصل الى المطلوب وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما لو قال
في امراته تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها
وامثال هذه كثيرة في المعاملات وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب لانهم ادنوا في [illegible] قد الحرا
وما نقله عن ابن المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر
واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على مذهبهم وهو ان حكم الحاكم يحلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه يحلل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك الفول
ما نقل عن علي انه قال للمراة التي اقام عليها البينة للزوج فقالت يا امير المؤمنين الشاهدان كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال
امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى **واقول** ان ما نقله عن ابي حنيفة انه قال يجوز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابله
انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المؤمنين لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي يحلل ظاهرا وباطنا
وغاية الامر انه يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما تحلل وتحرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انها تحلل ظاهرا بها لم يقم
دليل دال على كذبهما فاذا قدح عدالتهما والمراة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت الى قولها فافهم **قال**
المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة ان كانت حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها
اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الاية وردت في الحرة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون
الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عائشة ان النبي قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسئل رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق
الامة فلم يعلم ما يقول له فاشار الى امير المؤمنين وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فقال له اثنتان فاجابه عمر بذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما والمدبر والمكاتب في حر البعض كالقن ودليله ما روي في
الصحاح عن عائشة ان رسول الله صلعم قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان نجعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المراة
واما خصوصية الحديث فمحمول على انه ورد في قصة بريرة وهي كانت تحت معتب وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك للطلقتين
ولان الزوج مالك للطلاق وازديادعدد الطلاق وانتقاصه بحسب نقصان المطلق وكماله بحسب نقصان المطلقة وكمالها كما في الحدود فانها
يرجع الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا الاثنتين لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من
النص فباطل من وجوه الاول انا لا نسلم ورودها في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع جائز من الامة باذن السيد لان السيد مالك
للشيء فيصح الافتداء من الامة الثاني ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي صحة مالكيته على الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على
الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا لحال الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم تلك المالكية بالثلث على الامة من باب اخر وان الثالث انا قد ذكرنا
قبل ان المراد من الاية بيان الطلاق السني والبدعي فلا يتعلق بهذا البحث وما ذكر من سؤال عمر فانه ربما كان لهذا الاختلاف في ذلك الزمان فاراد
استخراج علم علي للجهال انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان قول النبي صلعم طلاق الامة تطليقتان انما يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل
ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث والاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المصنف على مدعاه واما ثانيا فلان قياس
ازدياد عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق من مسائل الاصول مع انه جار في صورة الخلاف
بل هو اولى فان المراة التي يقع عليها الطلاق ثلثا كملا والامة التي تقع عليها طلقتان هما المشابهتان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان وانما
الزوج المطلق حرا كان او عبدا يشبه من يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منع ورود الاية المذكورة في الحرة منع لمقدمة
مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وليس الاتيان للامة بل لمولاها
فهذه الاية مبنية لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسند
اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض ياخذه الزوج وفسره غيره بانه ازالة قيد النكاح بفدية وسمي خلعا لان المراة
تخلع لباسها من لباس زوجها قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وفي كل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذاره
في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى الخلعة التي يستعملها الاعاجم في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء ماخوذ

الخلع بضم الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار اي نزع نقاب الحياء عن وجهه على ان نسبة الاخذ الى الامة في صورة الاداء ايضا
مجاز لان المفتدي هو من العوض ما السيد بالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل بعينه كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من
كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف هو مولاها فيتعين ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي
الحرة وليس الكلام في ان الامة لا يمكن ان تصير فاعلا لغويا للفدية ومن هو له الظاهر كما هو حقيقة الحقائق اللغوية ولو كان التعبير بها
الشرع الواقع لبيان الاحكام التكليفية النسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يضع الولي
الفدية الواجب في يده فيدفعها الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم علي عليه السلام بالجهل فيه جهل وتجاهل لان المتمسك
بالحديث بحديث سؤال عمر عليا عن طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه لان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما فصل في مطاعنه
فلا وجه لهذا التعصب الا رد من جانبه مع ان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسئلة وان عليا عليه السلام حفظ ماء وجهه عند السائل بتعليم الجواب له على
وجه لم يشعر السائل بذلك ولهذا اظهر عمر له ابل قال الجابر عنا هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك واراد امتحان علي كما زعم الناصب لكان حال السائل
اولا على استماع الجواب عنه عمر ولما اطال المسافة على نفسه بالاشارة الى علي عليه السلام بافادة الجواب ليتم مرام القاء ذلك الى السائل هذا واضح عند كل من له فطرة سليمة
وفطنة قوية قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له
اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرأة اذا سألت الخلع من الزوج بعوض
فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود فصح جوازه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق وما استدل به من الاية
فغير صحيح لان المراد انه لا يحل لكم ان تأخذوا من صداق النساء شيئا جبرا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية وآتوا النساء صدقاتهن
نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على اخذ ما تبذل المرأة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه
انتهى واقول ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود قياس مخالف للاية التي ذكرها المصنف فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم
صحة استدلال المصنف بالاية فهو مما يتلهى به الصبيان بل معلمي القران فان الاية التي ذكرها المصنف من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب من سورة النساء
فالامر في السبق والتأخر عكس ما توهمه مع ان كلامه يشعر بان الايتين متصلتان من سورة واحدة لان هذا مما ينفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا
ايضا كذب كما عرفت وسيظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من
غير دليل فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال لكل امرأة اتزوجها فهي طالق كان باطلا
لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امرأة طلقت وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا طلاق قبل النكاح وقال لا طلاق فيما لا يملك
ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق
قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امرأة فهي طالق ان فعلت كذا يصح لا لصحة الطلاق قبل النكاح حتى يكون
مخالفا للحديث بل لصحة صيغة التعليق انتهى واقول ما ذكره من ان الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة ومع ذلك غير
معقول لان التعليق له ادوات مذكورة في الينابيع وغيرها من ان ومتى ومهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به ما اقترن بالتعليق
فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المصنف نعم لا يقع الطلاق عندهم اذا اظهر القبلية بعبارة صريحة
كما ذكر في الهداية ايضا من انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية انتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب
من المثال المشتمل على التعليق بتوطئة ان وحيث كذا خارج عن المبحث لعين كلام المصنف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق
الولي عن الطفل لا بعوض ولا بغير عوض وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله عليه السلام الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق بعوض ولا بغير عوض لانه لا ينفذ فعله ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان الولي يفعل
ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الاغبط في اخذ العوض صح لذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت والادلة على عدم جواز التوكيل في الطلاق لان الوكيل
لم يأخذ بالساق انتهى واقول ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وعذره وهو الصغر وعدم التكليف متوقع الزوال
غريم كانت المرأة جميلة مرغوبة او شريفة حسيبة لو كانت للصبي عبدا لما عوضها بحر من الدنيا فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع فوات
هذه الاحوال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي مع تعذر استنادها اليه
وعدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل للولي هذا التصرف لزم تضرر المجنون بتعذر استمتاعه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها والضرر منفي
بالاية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه
ان الحديث مشهور لا يثبت عنده محجوج بجاهل مثله انه لم يثبت عندهم فما اورده من النقض بقوله لانه ثبت على عدم جواز التوكيل في الطلاق فمنقوض

بان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق فقد وقع الطلاق حقيقة
بيد من اخذ بالساق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء ان تزيد على اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز باربعة اشهر
وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فان حلف على الامتناع ابدا او اطلق فمول او قيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان جعل المهلة اربعة اشهر بعد مدة الايلاء لا اكثر والتربص يكون بعد مدة الايلاء انتهى واقول للمجيب الله تعالى جعل مدة التربص للآية
المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرأة بعد تلك المدة ولو بساعة كما يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكم الفئة والطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان ما ذكره
الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة محجة يتيه فيها ويفسد بها عن كلمة البيان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبه الحاكم بالفئة او الطلاق فمحل المطالبة بالفئة او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة
محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بائنا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولي بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا عليه كالدين المؤجل ليس لصاحب الحق
في الاجل وعقب التربص بالفئة بفاء التعقيب قال فان فاؤا اي جامعوا واضاف الفعل الى المولي قال فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف اليهم
فوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفئة وهو وان اكثر
ما فيه الكفر في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاثم فلما كان في صورة من يغفر له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف
نفسه بالسميع لان الطلاق مما يسمع فلو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يمهل
المولي اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطي او الطلاق لدلالة النص
على هذا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح عنه انه يجعل مدة التربص والايلاء واحدة لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر ولم يزد عليه شيء فالمطالبة
لا بد ان يقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فخرج عن المدة بلا انحلال يقع الطلاق والنص لا يدل على وجوب وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب
المستفاد من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول فيه نظر لان الله تعالى على ما اوضحنا
سابقا جعل مدة تربص المولي اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء فذلك يدل على اتحاد مدة التربص والايلاء وقول الناصب ان الله تعالى جعل
للمولي اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب للحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء مخالف للظاهر جدا فلا وجه للمصير اليه
بلا ضرورة ومع ذلك لم ينحصر المص في الاستدلال على مقصوده بذلك بل حصل استدلاله بما ذكره ولام اضافة المدة الى المولي بلام التمليك وهو صريح
في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدلاله قدس سره بقوله تعالى وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح
في ذلك والناصب لم يتعرض لهما فمخالفة النص باقية بحالها كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة
التربص ودافع لم يطلق عند السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق
جعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي صلى الله عليه وآله الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة في الايلاء
طالبه القاضي بالفئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق فسخ وللحاكم الفسخ عند تعذر حصول النفقة وفي غيره من المواضع فله الطلاق
واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان ثاني الحالين وهو حال التطليق لان حال المولي بعد انقضاء العدة اما الفئة
او العزم على الطلاق والقران يبين حالته بعد بيان مدة التربص اما حكم امتناعه عن الحالين فهو معلوم بباقي الادلة لا بالنص واما حديث
الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى انه غير ثابت انتهى واقول ان كون النص بيان ثاني الحالين على تقدير تسليمه لا يمنع دلالته على انه تعالى جعل العزم
على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان اجبار الزوج على احد
الامرين كما ذكره المص لا ينافي صحة الطلاق ولا يخالف ما مر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام
ونحوه وما مر مخصوص بما اذا لم يكن بحق فالمنافي لصحة الطلاق ايضا فانه لم يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين وفي تحقق الاجبار على
هذا الوجه بحث قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد
خالف قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل
التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك انهما ذكراه من قبيل نوع من باب التعليق انتهى واقول قد مر منا انه لا مجال لجعل ذلك من باب
التعليق بالمحال قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي الواحد ستين يوما
وقال ابو حنيفة يجزيه وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو صرف الى مسكين مدا في ستين يوما لم يجز فلو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية او اطلق

وقبلوه مما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين وحقيقته اخراج ما يطعم به الستين ويحصل بالطريقين انتهى **واقول**
توجه المنع على قوله حقيقة اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهر والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على وصف هو المسكنة
وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فيه تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد
حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين **وقال** المص رفع الله درجته في كتاب **واقول** نهاية الوصول ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير مؤول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي لان الاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي
يفي ظاهرها بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه مؤول فتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود وهو دفع حاجة ستين
يوما واحدا او اثنين او دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين
مسكينا صالح له مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فيفتقر بحذف المظهر
واظهار المفعول المسكوت عنه بعيدا في المحتمل الراجح كيف اذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا
للعدد كان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون رفع حاجة واحد اكمل في المقصود لا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مجتمعين
متبركا بدعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي لله تعالى يستجاب دعائه ويعود نفعه الى المكفر وقل ما يحصل مثل هذا في الواحد انتهى **قال**
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول تقدم في زكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه
يجعله في حكم صدقة التطوع انتهى **واقول** الذي سبق من الناصب في مبحث زكوة الفطر هنا يرتبط بما نحن فيه هو ما ذكره من ان ابا حنيفة جعل اعطاء
الكفارة في حكم صدقة التطوع فيرد عليه انه احداث حكم بغير دليل وقياس التطوع على الواجب مع ان الاية التي استدل بها المص قدس سره يدل بظاهرها
على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم الستين ما يجب من
الطعام اجزأه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك في التسليط ولا يكفي التغدية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل كماله بتمليكه
والاطعام بالتغدية والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسميه اطعاما ويجعل الامر الاطعام
حجة عليه انتهى **واقول** لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما للغير فلا نم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير
وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما يشاء ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو الملائم من تسهيل الشارع في الاحكام
ومن قوله في نظير ذلك من اوسط ما تطعمون الاية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان علماء الامامية
ذهبوا الى ان الاية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فيجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود
دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المفيد
للتشريك البعض على البعض وكون الاية بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا
وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف وصرف الى واحد ابطال له والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر ان قوما يلمزون
في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فالله
رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا اي لكن فعل محمد حق لانه يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرايط في قوله انما الصدقات ثم عد شروط
الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرايط الاستحقاق وهذا يبين ما قلناه خلو
للمنافي فيهما فان الاول الذي تم في قوله لا منافاة بين كون الاية لبيان المصرف وشرايط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر للمنافي فيهما فان الاول
لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قال الناصب من ان الطعام بالتغدية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام في اللغة
اعم من الضيافة ومشابهته لها في الجنس لا يقتضي الاتحاد لامر لا يخرج عن صدق الجنس عليه فلا تقدح في المقصود على ان ما ذكره يقتضي انه اذا ملك الطعام
لهم والتمس منهم كلهم اباحة عينه في الغداة والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فقضية الجهل منعكسة كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الحب وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين وهو ينصرف الى الخبز
حقيقة انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى لم يذكر هذا الفصل المتضمن لفصل الخطاب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب
قال المص رفع الله درجته ثبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجزه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى
خمسا بقيمة الطعام خمسا لم يجزه وان كسى خمسا واطعم خمسا بقيمة كسوة خمس اجزاه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خير
الشيئين لا غير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الطعام
والكسوة قد جعل جنسا [illegible] ووجه ما ذهب اليه مالك ان التخيير يتعلق بالطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه

ابو حنيفة ان صح انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى **واقول** شكه في صحة ما نسب اليه الى الاجليين تعنت كما فعله في غيره من
المواضع يرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي اطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف
القرآن وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامرين على صحة التبعيض في التوزيع فالمصير اليه مخالف لمقتضى العرف واللغة
ولما عند اتباع ابي حنيفة فلا تكون حجة لاحد **قال المصنف** رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال
ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وخالف قول الله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات دل على ان المراة تدفع عن نفسها العذاب بلعانها
والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان
حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط
عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد ولا يجب عليه وما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه قبل [illegible]
ان امتنعت ان تحضر مجلس الملاعنة تجبر عليه ولا تحبس حتى تحضر بعد لعان الزوج ليس كذلك الاية ليست حجة عليه لان الاية بيان لحكم لعان المراة بعد
لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان انتهى **واقول** يدل على صحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال فيه انها اي عند ابي حنيفة
واحد انه لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذا لم يثبت زناها قلنا ثم قال لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب
ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في توجيه ابي حنيفة
ظاهر فان حبس المراة انما يحتاج اليه للتلفظ بكلمات اللعان لا للحضور في مجلس الملاعنة اذ يمكن احضارها في المجلس جبرا من غير حبس فما ذكره في توجيه
كلام ابي حنيفة من انه اراد ان تجبر وتحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو مسخ له فبقي الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الاية
ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بما انزل الله تعالى لكان اسلم في دفع الايراد **قال المصنف** رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه اذا نقص
بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم نفذ ان ترك الاقل وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات
بالله وفعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كذلك فعل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة و
الحد وغيرهما الا بالكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم
محلل ومحرم انتهى **واقول** حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب به عرض الحائط **قال المصنف** رفع الله
درجته كا ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان يبدأ اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المراة فان خالف بطل اللعان وان حكم به
حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم به الحاكم نفذ [illegible] وقد خالفا قوله تعالى فشهادة احدهم
ويدرؤا عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجل عقيب الشهادة بلعان الرجل ثم قال والخبر [illegible] الحد الواجب بلعانه وانما يكون
بعد لعان الرجل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب تاخير لعان المراة عن لعان الرجل فلو حكم حاكم
بالصحة لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق وهذا يكون في حكم المجتهد انتهى **واقول** قد بينا ان ما سبق له من الوجه لا وجه
له وان حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص غير مسموع بل قوله وبوله سواء **قال المصنف** رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى انه
يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وتمكنه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته من الوطي دون امكانه ويلزم الشافعي [illegible] ثلث مسائل
الاول اذا نكح رجل امراة بحضرة القاضي وطلقها في الحال ثلثا في المجلس [illegible] ولم يمكن بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد يلحقه
ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه وان علمنا انه لا يمكن وصوله الى البلد
[illegible] الثالث [illegible] ثم سافر [illegible] سنة [illegible]
[illegible] الاولاد واولاد الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث لو تزوج رجل امراة [illegible]
مات فاعتدت وانقضت عدتها وتزوجت باخر فاولدها اولادا ثم غاب [illegible] هؤلاء الاولاد [illegible] وقد
خالف الضرورة في ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه انما يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث [illegible]
اللعان وذلك عند الامكان فان لم يكن بان اتت لستة اشهر من العقد او نكح امراة وطلقها في المجلس [illegible] المشرق [illegible] المغرب فلا
حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث [illegible] السؤال [illegible] وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة [illegible] من الوطي
[illegible] الامكان ان صح ما رواه عن ابي حنيفة [illegible] انتهى **واقول** [illegible] الامكان [illegible]
[illegible] الامكان العقلي [illegible] العلامة [illegible]
[illegible]
[illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] **قال المصنف** رفع الله درجته [illegible]

عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قول الله تعالى الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال تعالى الذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى واقول اطلاق التخصيص باطل وانما
خصه بهم من ذهب الى ان الكافر ليسوا مخاطبين بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد برهنا سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال النيشابوري في تفسيره
وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع الا ان يخص الخطاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالخطاب
لانهم هم العاملون بذلك كقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كد ذهبت
الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان
هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان معتبر الوقوع ولو كان نادرا لم ينقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
واكثرها اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة فقد وجد كثير من الناس ولد لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول ان
الحس والوجدان يحكمان بخلافه بل يحكمان بخلاف قوله انتهى واقول ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس له تهمة ومكابرة لا يخفى
على من حقق الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنين فهو شيء افتراه الحنفية تعظيما لابي حنيفة بل مرادهم ان الشافعي
بقي في بطن امه تلك السنين خوفا عن جلالة ابي حنيفة والعجب من الناصب المقلد بقلادة تقليد الشافعي ان يرضى بنقل ذلك مع ظهور [illegible]
قدر الشافعي عندهم قال المصنف رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك الرضعة
الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله عليه السلام الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة
ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم برضعة او ثلاث نقض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان
اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عندهما انتهى واقول ما ذكره المصنف من الاحاديث الدالة على انه
لا يكفي مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيره وان كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالاولى الاشارة
واحتجاج الذين احتجوا بدليلهم في مثل ذلك لما المصنف قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في
كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطاء وطاوس و
الشافعي واحمد في اصح الروايات عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي صلى الله عليه وآله قال الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام لا يحرم من الرضاع
الا ما انبت اللحم وشد العظم وسئل عبد الله بن سنان الصادق عليه السلام قال قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلث قال لا الا ما اشتد
عليه العظم ونبت اللحم ولان التحريم انما يثبت للمشقة والتعصيب فان اكثر الناس لا ينفكون عن الرضعة والرضعتين ولنا [illegible] لاصالة الاباحة وروت العامة
عن علي عليه السلام وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وعم الليث وابن المنذر
اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصائم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يصدق
في القليل والكثير وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بما روي عن علي عن النبي صلى الله عليه وآله قال يحرم الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل تعلق
به تحريم مؤبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية لا حجة فيها لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال فلان الذي يفعل كذا اذا كان قد فعله
مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي عليه السلام فان اهل البيت اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم وينتقض باعتبار
باللعان انتهى قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه اذا قال لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني من النسب او ابني من الرضاع لم ينعقد به
وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبده اعتق عليه ولو قال ابن خمس عشرة سنة لابن مائة سنة ولده وابنت مائة سنة بنته وكان مملوكه
له قبل اقراره وعتقا عليه وهذا تكذيب للضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يؤاخذ باقراره وكان له دعوى علم الامكان فاذا تركه لم يترك المؤاخذة انتهى واقول قد عرفت ان الامكان معتبر في
نظر الشرع والعقل فما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام
مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي صلى الله عليه وآله من ابر قال امك قال ثم من قال
امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد وان علا على الولد وان سفل
سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات ووجه ما ذهب اليه مالك انها اذا كانت موسرة لا يجب بل يكون المنفق معسرا انتهى واقول ما ذكره الناصب
من التوجيه تحريف [illegible] توجيه لما ذهب اليه مالك خروج عن فرض المسألة لعجزه عن اصلاح ما ذهب اليه على الوجه المنقول عنه وكفى به عارا و
شنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من تسليمه توجيهه بما ذكر كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته كح ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا يسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف العقل والنقل الا ان الثابت في الذمة

لا يسقط الا بسبب موجب له ومضي الزمان ليس بسبب له بخلاف الدين والله تعالى اعلم بالاتفاق والعجب قال ابو سلمة وجبت نفقة شهر ثم مات او طلقها بائنا لم يجب عليها رد ما بقي من الايام فاثبت لها الحق للنفقة من غير موجب فاسقطها مع الموجب انتهى و **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قياس ابي حنيفة لنفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس من اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما مضى لو كان بحسب الكسب لكان لما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض فالمتبادر التي يترصد الواهب عوضه عنها وعلى هذا يشكل الامر عليها كما لا يخفى على النهى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع في الجنايات وتوابعها وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا رد اولياؤها نصف الدية عليه قال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى بل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى و **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس فاذا قتلت المرأة بالرجل والرجل بالمرأة فلا شيء في تركتهما ولا على ورثتهما لكمالها ونقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكر من مذهب من رد نصف الدية فمن المحرمات فان الدين بعقله ويعقل مثاله من الرفضة وامور الدية والقصاص توخذ من الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه لو تمسك بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم ههنا فمقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء ما اخذ الدية نعوذ بالله من مذهب باطل متلجلج لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى و **اقول** قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري والرازي وكثير من العلماء كما ذكر في شرح العضدي وصرح فيه ايضا بان من قال بالمفهوم يجوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف كما سيذكر في كتب القوم مثاله من مفهوم المخالفة ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فتخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج منه قتل نفس الانثى وفي هذا التخصيص جمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وهو المفهوم اضعف اذ لا يشترط التساوي في القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد قال القاضي البيضاوي في المنهاج وشارحه النظامي يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لان المفهوم دليل شرعي فيعول عليها في الاحكام كان المنطوق دليل فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص منطوق قوله خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه يكون طهورا بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اذ مفهومه يفيد ان ما دون القلتين يحمل الخبث فحكاية ان المنطوق اقوى من المفهوم لا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يثبت على ما اصله في غيره كان **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل به وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس بن عبادة انطلقت انا والاشتر الى علي عليه السلام فقلنا له هل عهد اليك رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا ما في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافى دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى و **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سئلت عليا رضي الله عنه هل عندكم شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق الحبة وبرئ النسمة ما عندنا الا ما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان المراد من النفس ان يكون معصوم الدم وللوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين خريفا وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمر انتهى و **اقول** يتوجه عليه اولا ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه ما روى البخاري الخ يدل على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وانه لم يطلع على ما استدل به المصنف من الكتاب والسنة وزعم ان دلالة حديث البخاري اقوى واظهر من تلك الادلة لا يليق بحال الشافعي والثاني بما لا اخفاء في بطلانه فان دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر جدا كيف واثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل واضح مع انه منفي بالآية وعموم قوله صلى الله عليه وآله ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا اخفاء فيه ولا يخصصه الخبر الحديث في قوله صلى الله عليه وآله ولا ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي لمنع الافتقار الى الخبر ولمنع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم التقدير ثانيا وثالثا ان ما ذكره من اعتبار ابي حنيفة لاصل النفس دليل على عدم تحقيقه للاصول وقصور فهمه عن ادراك دقائق القرآن واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عموما خصوصات لا يليق لادنى مبتدئ في الفقه الجهل بها فالظاهر اشتراط القصاص نفسا وطرفا بالتساوي في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والاسم فلا تقطع العين اليمنى باليسرى ولا تقطع

الاذن الصم بالسميعة ولا يقلع السن غير مقابلة ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يوخذ العين الصحيحة بالعمياء ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن
الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيان النبوي ص ونعم ما شنع به ابن حزم حيث قال واما الحنفيون فيقتلون المسلم بالكافر
خلافا على الله تع وعلى رسوله ص محافظة لاهل الكفر واستبوا النبي ص بحضرة اهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب الله
جهارا بحضرة المسلمين ويقتلون النفس التي حرم دمها بشهادة كافرين وهذا امر نعوذ بالله منه انتهى وقال في موضع اخر ومن العجب اسقاط الحنفية كل العجب
القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل الصليبي فان كان لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان لمال عابد الصليب من الحرمة ما
يستباح به يد سارقه والصليب مال من اموالهم هذا على ان النبي ص قد صح عنه لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله ص وعن الله تع في القرآن ان يقول ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وانه يقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يات قط عن قطع يد من سرق مال كافر ذمي
بل امر الله تع بقطعه عموما بقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تع ان السارق يسرق من مسلم ومن ذمي فلو شاء الله تعالى انه لو اراد استثناء
سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا انسيه ليبينه كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر وما بالله تع التوفيق انتهى وفي نقله المقام ان وجها ذهب اليه
ابو حنيفة في هذه المسئلة ليس ما اخبر عليه الناصب ولا تعرض له بل الوجه ما ذكره المص قدس سره في كتاب نهاية الوصول من ان الحنفية قد تصرفوا
في قوله ص لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بانه ص عطف عليه ذا العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف
عليه معلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان تقديره لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان الضمير في المعطوف هو المظهر في المعطوف
عليه من القتل والكافر لما اراد بذلك ان الضمير في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وجب تخصيص المعطوف عليه بالحربي قال قدس سره واجاب
ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما صار به مستقلا فان الانسان اذا قال لا يقتل اليهودي بالحديد
ولا النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير المعطوف
ولا يقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا يشترك
بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا الكلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من
الجائز ان يتوهم ان من قصد منه العهد لم يخرج عن عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد مخصص بكونه في العهد اذا كان تاما لم
يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتأكيد لقوله ولا ذو عهد لا يفيد حكما
اخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد اذا كانت للتأكيد وكان قوله
ولا ذو عهد يفيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه لو
افاد لا استفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول نمنع اقتضاء زوال العهد لخروجه عن كونه ذا عهد لان انعدام من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق
سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيها الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه
يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه بمنزلة قوله ولا رجل في عهده في افادة
صفة قد منع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتأكيد لم يضر في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال
ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص
اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه انتهى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تع الحر بالحر والعبد بالعبد وقال النبي ص لا يقتل حر بعبد وقوله ص
من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا بمدبر ولا بمكاتب ولا ام ولد
ولا بمن بعضه حر والدليل عليه السنة المشهورة فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما قدمناه انتهى **واقول** قد سبق منا ان قوله تع
النفس بالنفس وساير المذكورات معه في الاية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المص هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس في
نفس قوله تع الحر بالحر وقوله ص لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تع النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي فتدبر **قال**
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان ذبحه وشق بطنه قتل به وقد
خالف قول النبي ص لا يقتل والد بولده انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا قصاص على الوالد لولده والاجداد والجدات بقتل
الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان الحذف بالسيف بما لم يقصد به القتل بل التهديد والتاديب في غيره يتحقق القتل
هو النفس يقتل بالنفس وهو حكم الاية والحديث عنده ربما لم يثبت انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تعميم الشافعي ذلك في الاجداد والجدات
محتاج الى دليل لاحتمال اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتبادر في مخالفة عموم الاية اذ الجد ليس ابا حقيقة كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه
ما ذهب اليه مالك يوجب اخراج المسئلة عما فرضه المص من القتل عمدا الى القتل خطأ او القتل الشبيه بالعمد فليس الكلام فيهما فلا يفيد **قال** المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان المثقل بالقتل كالمحدد وقال ابو حنيفة لا يجب به القصاص وقد خالف قوله تع النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقو

من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه موجب القود لتحقق موجب القصاص في ذلك
سواء قتل بالمحدد او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به
القصاص ان يكون قاصدا للفعل الذي يتحقق القتل به وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى واقول ما ذكره في توجيه قول ابي حنيفة مكابرة على
العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل مم والظاهر ان هذا الوجه من مخترعات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة وتقصيا
لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات المصنف باي وجه كان ونعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه المسئلة بقوله ومن زعم
ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل ان لم يعلم نقضه فليس من العقلاء وان علم فقد هدم حزم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في حجة ذلك انه لم
يوجد الجرح بالمثقل وغفل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى زهاق الروح والخنق
والصلب والضرب بالدبابيس العظيمة مفض الى ازهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى الهرج والمرج وتسليط اولى الغرام على سفك دماء
صلحاء العامة وهذا ابطال لغرض مقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجأ الى الحرم
لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستفاد منه في النفس والطرف معا وقد خالف قوله تعالى
ومن دخله كان آمنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقول النبي ص ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحول
الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني قودا لان القتل المبتدء داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم يخصصه بمكان
دون مكان ولان تاخير الحق اللازم غير لازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من دأب الجاهلية وما ذهب اليه من انه يضيق حتى يخرج هو مذهب بعض
العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل به عليه من قوله تعالى ومن دخله كان آمنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله معظما لدواعي الحقوق تعظيمه
كان يوم القيمة آمنا من العذاب لا ان السارق والقاتل يهرب ليدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكر من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب
والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل
غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصص فعلم ان المراد بالتخصيص بالذكر بيان عظم الاثم انتهى واقول
ما ذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم كان من دأب الجاهلية مردود بما ذهب اليه الامر كذلك لما روى عن الحسن البصري في قوله تعالى ومن دخله كان
آمنا قال كان في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الطوقة ثم يدخل الحرم فيلقى ابن المقتول وابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الاية قال
كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه حد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قولهما خلاف لما ذكره
المص لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الاية واما قتادة فلم يقل عمن اخذه ان اصاب في الحل ما اقيد به في
الحرم فبطل تعلقهم بقتادة والحسن وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فانا استدللنا بالنص من الاية صريحا في ذلك فانه امر من الله تعالى وان كان
مخرجه مخرج الخبر لانا قد وجدناه يدخله الحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله فقتلوا فيه اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله تعالى واما من
ادعى انه خبر من الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعالى بما لم يقله كان الناصب نظر في كلامه تعالى لاصلاح مذهب امامه ولا
يدل عليه كلامه تعالى ولا سنة نبيه ص اصلا وحاشا ان يكون للحرم فضل في الجاهلية نفاه الله تعالى عنه في الاسلام بل ما زاد الله تعالى الحرم في الاسلام
الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على غاية جهله بل على جهله بالكتاب
والسنة فقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس رض انه قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى
يخرج من الحرم فيؤخذ وروى في معناه عدة روايات اخر عنه رض وروى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة قاتل عمر ما
مسسته حتى يخرج منه وعن عطاء عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضت له قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه انما معنى
قوله تعالى مقام ابرهيم ومن دخله كان آمنا انما عنى الصيد وهذا مع انه كذب على الله وجرءة على الباطل فضيحة في اللحن لانه لا يخبر في لغة العرب بلفظ من الا
على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي وما بين قاله انما هذا في المقام وحده سنطرح به فيجاب عنه بان الله تعالى لا يكلم عباده بالمحال ولا بما لا يمكن و
باليقين يدري كل ذي حس سليم ان مقام ابرهيم حجر واحد لا يدخله احد ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابرهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال
قائل ان الله تعالى قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعالى وبهذا نقول ولا يحل قتل
احد مشرك ولا غيره في حرم لكنا نحرجهم منه فان خرجوا وصاروا في الحل فقد فاعليهم ما يجب من قتل او اسر او عفو عنه فان امتنعوا فقاتلونا قاتلناهم
فيه هكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا الذي قال هذا هو الذي
قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلامه كله حق وعهوده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه تعالى لشيء آخر الا بنسخ متيقن فواجب
علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص بجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر ولا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام
فنحن ان فعلنا هذا كنا على يقين من انا قد اطعنا الله تعالى في كل ما امرنا به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى في احدى الايتين وهذا لا يحل اصلا

اما ما ذكره الناصب من ان القاتل في محل الجاهلية حكمه ايضا حكم من قتل في الحرم مبتدأ في انه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص الاول بالدخول تحت
ذلك دون الثاني ففساده ظاهر لان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان للتوقف استلزام دليله المطلوب على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل قودا لا
مبتدأ وعدم توقفه على بيان ان القاتل في محل الجاهلية ايضا كذلك ولحق هذا الظاهر على ادنى محصل فكيف خفي على الناصب لغباوته **قال** المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان في الاذنين الدية وقال مالك حكومة وقد خالف قول النبي ص في كتاب عمرو بن حزم وفي الاذنين الدية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في قطع الاذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح الحديث انتهى **واقول** صحيفة ابن حزم مشهورة بين
اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحتها وقد وافقها ما رواه علي بن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول في الاذنين الدية وقد روي ايضا
في ذلك عمل كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم هنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن
مسعود وزيد بن ثابت ولا نعرف لهم مخالفا من الصحابة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد
نفسه كانت لورثته مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا يوجب اخذ مال الجاني انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطأ فليس لهم مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر
تغريم العاقلة في الخطاء سواء كان الجناية من الجاني او غيره انتهى **واقول** لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك انما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على جاني
اخرى غير ذلك مع ظهور بطلانه **قال** المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل و
النقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبده او يجب على السيد
بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلوة على من هدر ان في حقه والدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم
الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية اوجبت الكفارة
في قتل المؤمن ولم تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به للدليل القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا
فلانه ان اراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمة دمهما على حد عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف وقد سوغ فقهاء الشافعي واكثر الجمهور ان الذمي يقتل
بالمؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن واما ثانيا فلان
ما ذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر عن العمل
بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي لان قوله تعالى وهو مؤمن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة في الاية مقيدا
معللا بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته ى ذهبت
الامامية الى انه اذا قتل اسيرا في ايدي الكفار وهو مؤمن وجبت الدية والكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصد وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال
الشافعي ان قصده بعينه فعليه الدية والكفارة وان لم يقصد فالكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله و
قوله ص في النفس مائة من الابل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب لظنه كافرا حربيا الكفارة
وعلى من قتل مسلما في ثياب لم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه انه لم يقتل مسلما بالقصد لكونه مسلما لانه كان في زي الكفار
فهو يتيقن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش
ابن ابي ربيعة حين قتل حارث بن زيد بن انيسة في المدينة يزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له من الاية واما الحكم
في النفس التي تكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر وعليه زي الكفار انتهى **واقول** لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره
الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذا الكلام في الحديث الدال
واما ما ذكره قبح الله وجهه في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بمتجه لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيرا في ايدي الكفار فكان رعايته لزي الكفار لا
له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذه الفتوى وامثالها ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ان يكون له عقل
بل ولا قياس والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج
واهل البغي فقتل بعضهم بعضا واخذ بعضهم مال البعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود ولا دية غلب اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك ولم يغلبوا
ثم قال في رده ما لهذا القول جواب الا انه حكم ابليس ووالله ما ندري كيف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تعالى ولرسوله ص وكيف
انطلقت لسان مؤمن يدري ان الله تعالى امرنا بهذا القول السخيف ونسأل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تعالى
من وجوب القصاص في النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القرآن على لسان رسول الله ص وهذا قول لا نعلم فيه بحجة سلفا الا من صاحب ولا
من تابع ونبرأ الى الله تعالى من هذا القول انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الحبلى اذا لم يكن لها زوج وانكرت ان يكون حملها من زنا
فانها لا تحد وقال مالك عليها الحد وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل في قوله ص ادرؤوا الحدود بالشبهات
لقوله

انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الحد على الزانية إنما يجري بعد الثبوت بالبينة أو بإقرارها أو بما يقوم مقام إقرارها
كتركها الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير وهو ما ذهب إليه مالك فحكم الإقرار كترك الملاعنة انتهى وأقول لا يشتبه أن قياس إنكار المرأة
كون حملها من زنا مع عدم الزوج إلى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الأول في حكم الثاني قياس مع الفارق ومحكم بحضور الملاعنة لاحتمال
الكذب على الزوجية بخلاف إنكار كون الحمل من زنا مع عدم الزوج ظاهر لاحتمال استكراه أحد لها على ذلك واستنكح عمدها شبهة كما وقع في زمان عمر
وثانيها عن الطهارة ذلك واستنكح حرا نكاح موقت على مذهب فرق ونكاح متعة على مذهب مالك والإمامية وثانيها وأنفت عن الطهارة إن أتى على
أن المروي بالاتفاق أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحد ماعز بن مالك الأنصاري إلا بعد الإقرار ثلثا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول له لعلك قبلت ونظرت
ونحو ذلك فكيف يحد المرأة الحاملة مع إنكارها أن يكون الحمل من زنا انتهى قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الإمامية إلى أنه إذا اشترى
ذات محرم كالأم والأخت والعمة والخالة نسبا أو رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال أبو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح ما نسب إلى أبي حنيفة فلعله لقوله ص ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء
شبهة دارئة للحد انتهى وأقول كل من كان سليم العقل يعلم أن مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة أصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتأمل وأنصف
قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الإمامية إلى أنه إذا شهد عليه أربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم أو كذبهم
وقال أبو حنيفة إن صدقهم سقط عنه الحد وإن كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فإن الحد إذا وجب بالبينة فالتكذيب مع التصديق أولى لتراكب
الحجج والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الأربعة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا تأثير لتصديق المشهود عليه في الزنا
ولا تكذيبه في إسقاط الحد وإن صح ما نسب إلى أبي حنيفة فلعله لعدم إمكان الإثبات لأن الإثبات يتوقف على الإنكار وحيث لا إنكار فلا إثبات وهذا
بعيد جدا انتهى وأقول بل هذا أبعد من حقيقة الجبت والطاغوت فإن خفي على الناصب المبهوت الذي مفاسده عنه يفوت فينبغي سورا واهية كنسج العنكبوت
قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الإمامية إلى أن اللواط بالإيقاب يوجب القتل وقال أبو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قول النبي ص
من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولأنه زنا بل هو أفحش أنواعه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن حد اللواط
هو حد الزنا وله أحكام الزنا من ملاحظة الإحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه جعله في حكم إتيان البهائم ولا يكون
إلا التعزير انتهى وأقول ليس الكلام في أنه لا وجه لما أفتى به أبو حنيفة في ذلك بل الكلام في أن هواه قبيح ووجهه أقبح منه وكيف يكون إلحاقه
مع الغلام في حكم إتيان البهائم مع أن اشتهاء أهل اللواطة ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة أكثر من وطي النساء الكواعب وفي ترك قتلهم ذريعة إلى
شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينتقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة وشارب الخمر فإن تركها
ذريعة إلى شيوع أكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لأن قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والآجام غير ممكن والميل الطبيعي إلى أكل الميتة و
الدم قليل طبعا وشرب الخمر يزجر صاحبه بمجرد الحد على أن ذات فعل اللواطة بالغ في الفضاحة عليهما وفيه إهلاك النسل الذي هو أعظم مفاسد هل
والباقي يظهر بالتأمل فتأمل قال المصنف رفع درجته يه ذهبت الإمامية إلى أن الإجارة للوطي باطلة فإذا استأجر امرأة للوطي فوطئها مع العلم
بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استأجرت امرأة ليزني بها فزنى بها وقال أبو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الوطي بالاستيجار موجب للحد لمن قدم عهده بالإسلام ولعل أبا حنيفة جعله شبهة دارئة
للحد انتهى وأقول قد مر أن الشبهة مأخوذة من الاشتباه فمع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسألة لا تبقى شبهة دارئة للحد على أن الحدود
إنما شرعت ردعا وزجرا للغواة عن الإقدام على تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الأنساب على الآباء والأجداد والأولاد والأحفاد فالقول
بدرء الحد ههنا ينافي الغرض لا أصلا فإن المقصود من الحدود هو الردع والزجر ينعدم بالإجارة لأن معظم الزنا لا يقع إلا عند بذل شيء من المال كما
لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب إلى هذا أبو حنيفة ولم ير الزنا إلا ما كان مطارفة وأما ما كان فيه عطاء أو استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال أبو
يوسف ومحمد وأبو ثور وأصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد أما المالكيون والشافعيون فهذا ما هم يشنعون بخلاف الصاحب الذي
لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا إجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فإن قالوا أن أبا
الطفيل ذكر في خبره أنها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم هذا أيضا أنهم لا يقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية أبي الطفيل مع أن
خبر أبي الطفيل ليس فيه أن عمر عذرها بالضرورة بل فيه أنه درأ الحد من أجل التمر الذي أعطاها وجعله عمر مهرا وأما الحنفيون المقلدون لأبي حنيفة
فهذا من عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد لها نظير أن يقلدوا عمر في إسقاط الحد ههنا بأن ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية
بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا وأضعافه بل منعوا من أقل من عشرة دراهم ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا والأخذ بما اشتهوا من قول
الصاحب وإن فهذا عملا أن يرون المهر في الحلال لا يكون إلا عشرة دراهم لا أقل ويرون الدرهم وأقل مهرا في الحرام مع أن في هذا تطريقا إلى الزنا وإباحة الفروج
المحرمة وعونا لإبليس على تسهيل الكبائر فلا يشاء زان ولا زانية أن يزنيا علانية إلا فعلا وهما في أمن من الحد بأن يعطيها درهما يستأجرها به للزنا فقد
علموا الفساق حيلة في أن يحضر واحد منهم امرأة سوء زانية وصبيا بغاء ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤوا ولا قصاص عليهم من أجل الزانية والصبي

البغا فكلما فعلوا من الفسق خفت وزرهم وسقط الحد والعذاب عنهم ثم علموهم الحيلة في وطي الامهات والبنات بان يعقدوا عليهن نكاحا ثم يطأهن
ملا بنينا امنين من الحد ثم علموهم الحيلة في السرقة ان ينقب احدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والاخر خارج الدار ثم ياخذه الاخر من
النقب فيخرجان امنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان ياخذ عودا صحيحا يكسر به راس مولود حتى يسيل دماغه ويموت ويمضي
امنا من القود ومن علم الدية من ماله ونحن نبرأ الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يتعلقوا لها بقرآن ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد
جهال ممن راى فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستأجرة بل جرمها اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجارها لان للمستاجر والمستاجرة
على سبيل الزنا جرما اخر وهو اكل المال بالباطل انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على امه او اخته وبنته نسبا او رضاعا
او باحد المحرمات على التأبيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يفيد اسقاط الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس بشبهة دارئة للحد لان المراد بالشبهة
ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في علم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد يجب على
الزانية اذا لم تكن ثمة شبهة دارئة انتهى **واقول** قد سبق الجواب عن هذا عن قريب في بعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم انه ههنا ايضا وقد ذكر ابن
حزم احتجاج الحنفية على هذه المسئلة بوجه اخر يمكن ان جاء عن الجاء ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فوجب
ان يكون له غير حكمه فاذا قلتم زنا بامه فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج امه فالزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم الفاسد من

النكاح

سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح اما قولهم ان اسم الزنا غير اسم
الزواج فنعم لا شك فيه الا ان الزواج هو الذي امر الله تعالى به واباحه هو الحلال الطيب والعمل المبرور واما كل عقد او وطي لم يامر الله تعالى به ولا اباحه بل
نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب افك متعد وليست التسمية في الشريعة الينا ولا كرامة انما هي الى الله
قال الله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الاخرة والاولى اما من سمى كل عقد فاسد ووطي فاسد
وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به الى اباحة ما حرم الله عز وجل واسقاط حدود الله كمن سمى الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم وكمن سمى الخمر نبيذا او طلاء
ليستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض عهد الشريعة وليس في المحال اكثر من
قول القائل هذا نكاح فاسد هذا ملك فاسد لان هذا كلام ينقض بعضه بعضا ولئن كان نكاحا او ملكا فانه صحيح حلال طلق ومباح طيب ولا
ملامة فيه ولا اثم وكل ما كان فيه اللوم والاثم فليس زواجا ولا ملكا مباحا للوطي ولا كرامة بل هو العدوان والزنا المجرد ولا شي الا فراش وعهر حرام
فان جاء لنا يوما ان نقول نكاح فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية اقوالهم وكلام على معانيهم كما قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس عدوانا
وان معارضة الله تعالى على الاستهزاء ليس منه وما ابل جاحق فصح من هذا ان كل عقد لم يامر به الله تعالى فمن عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم
عالما بسبب التحريم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه مدمتا مل **قال** المصنف رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية الى انه اذا تكامل شهود الزنا
اربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى **واقول** جواب
الناصب غير مطابق لكلام المصنف قدس سره لانه اورد الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد وهو ظاهر جدا **قال**
المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم للاقامة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت
الحد ولو شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عندهم مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة وقام الى الغروب فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فيه بكرة
واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف ثم عاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد لم يكن
قاذفا والا لم يصر شاهدا باضافة شهادة غيره اليه فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا كان شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر قاذفا بتاخر شهادة غيره من
مجلس الى مجلس اخر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كان ثمة ريبة لا يحصل دفعها الا بالتفرق و
ان لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى **واقول** لا يشتبه على احد
ان تشنيع المصنف على ابي حنيفة ههنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظاهر
لا شبهة فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلثة الباقية وقال ابو حنيفة يحدون
وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهذا قد اتى ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال
لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد قال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا وقال ايضا لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد اخران انه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف
قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم ياتوا باربعة شهداء لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الاخران عليه وقال لو شهد

كل واحد من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزوايا التي شهد بها اصحابه حد استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد به واحد مضادا لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهد اربعة ذميين لم يجب وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خالف عموم قوله تعالى خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة الا الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم يهودي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء والرجم لم يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما عدم ايجاب ابي حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضادا لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة ان الفعل واحد لانه الزناء والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تفسير المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا الذميين فلعله مبني على ان الكفار غير مكلفين بالفروع وهذا على تقدير ان لم يرفعوا امرهم على قضاة الاسلام انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة الاربع الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم العمد بل في حكم شبه العمد فسنافيه لما ذكر في تصوير المسئلة من ان الشاهد الراجع قال اني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين في مكاني البصرة والكوفة اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فيسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل ان كان يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك في تحقق الشهادة المعتبرة في النص فوجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا سترة به وقد نفى ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطأ واما ما ذكره في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة والكوفة فلم لم يفصل ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكم ناشئا من عدم المبالاة بالعقل والنقل ونعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب المنخول في الاصول حيث قال واما الفروع فان ابا حنيفة مهد قواعد الشهادة اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة للحد من يبغي البغاء بمومسة كيف يعجز عن استيجارها ثم يدق نظره فيوجب الحد في مسئلة شهود الزوايا اذا عاين تفطنت لدقيقة هي ان حاصلهم في بينة واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم وجب الحد الوطي بالشبهة اذا صادف اجنبية في فراشه وظن انها حليلته القديمة واقل موجبات العقوبات ما يحضر تحريمها والذاهل المخطي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تفسير الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة بنى اسقاط الحد من اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر مرارا انه مهدوم واذ قد فرغنا بحمد الله تعالى على اجوبة الناصب فلا بأس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع احد الشهود يحدون جميعا حيث قال قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلى الله عليه وسلم للقاذف البينة والا حد في ظهرك فصح بيقين لا مرية فيه بنص كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يأت نص لا قرآن ولا سنة صحيحة بجلد الشاهد في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القرآن والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون لاحدهما حكم الآخر فهذا حكم القرآن والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهدوا واحد بعد واحد فتم واحد ولا تتم اربعة فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم لو ان اربعة عدول قذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين الحد عليهم كلهم حد القذف ان لم يأتوا باربعة شهداء فان جاؤا باربعة شهداء سقط الحد عن القذفة واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك فصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد والثلاثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق انه لو كان ما قالوا لما صح في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذ قد صار قاذفا فليس شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقرآن في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس المشاهدة في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على آخر بالزنا وهو عدل ما ذا هو الآن عندكم أشاهد أم قاذف أم لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم

ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق وان قالوا هو شاهد فليس بقاذف حين نطقوا بالشهادة فمن المحال الممتنع ان يصير قاذفا اذا سكت وما ثبت بثلثة عقد
البقي في الحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا اذا لا تكلم بالقذف الى الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف هذا محال لا اشكال فيه و
ان قالوا هو قاذف فقد كذبوا وجوب الحد على القاذف بلا شك وجب الحد عليه انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب
القطع بسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثمان والحبوب والثياب وفي ما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا
فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح باسرها المعلمة
وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه آنية كالجفان والابواب فيكون فيه حينئذ القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يعمل وكل ما يعمل من الطين من
الخزف والفخار والقدور وغيرها لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والموميا الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج
فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه
فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين
والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة الى ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع فيه لان كونه مباحا
في الاصل شبهة دارئة للحد ولان كونه معرضا للفساد الاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع لا لمخالفة للنص حيث يدرء القطع بالشبهة والنص دال
على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى **واقول** لا يخفى ان تسمية ابي حنيفة امثال ذلك شبهة دليل على انهم لم يعرفوا معنى الشبهة كما مر فلا يليق من مثله
دعوى الاجتهاد ولينصف الناظر المتامل اي شبهة واشتباه في سارقية النباش الذي اسقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي ذلك في احاديثه الكثيرة وكون السارق في اللغة التي نزل بها القرآن وبها خاطبنا الله هو الاخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه خفيا
متملكا له مستخفيا به وكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل في ذلك ان
ما كان في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما موهوا به ولا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال ومال لصاحبه فوجب القطع
فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله صلى الله عليه وآله القطع على من سرق واي فرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة بينها
وبين ما اوجبوا فيه القطع من المعادن المباحة بالاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من
الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس للعقل ولم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك
في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوها ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى ان الله لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل
ذلك بل امر الله تعالى بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسيأتي مزيد كلام في هذا فانتظر **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه والادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق
والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا نقب معه البيت وسرق مال المستعير لم يقطع
وهو خلاف الاية وقال ايضا لا يقطع اذا سرق مال الضيف اذا كان محرزا عليه بقفل وغلق وهو خلاف الاية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان ابهامه يقطع
وان لم يكن ابهاما قطع وقد خالف الاية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الاية وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره ناقصة اصبعين او ابهاما لم
يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطع ثم سرقها بعينها ثانيا لم يقطع سواء سرقها من المالك او من غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا
فقطع ونسج فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها الا اذا سرق
حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه سودا فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله كالمستهلك
وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا تجعله كالمستهلك فقد خالف الاية لانه قال لا اجمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم
والقرآن دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين
بينهما رحم محرم بالنسب فلا قطع بينهما وهو خلاف القرآن وقال ايضا اذا سرق عودا او طنبورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف
القرآن وقال ايضا اذا ترك الجمال الاجمال في مكان وانصرف في حاجته وكان على الاجمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة
واخذ المتاع من جوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا دخل دار انسان رجل فدفعه فقتله بالدفع فان كان بالسيف او
بالمثقل ليلا فلا ضمان وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقله عن مذهب ابي حنيفة
في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في
كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغييرات واهمال القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل
واحد مما لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة هل هو
شبهة او لا فكل ما ذكره انه مخالف للاية فهو غير مخالف لان الاية تدل على القطع والسنة فاصلة بدرء الحد بالشبهة فيكون الاية حكمها مخصوصا

بما لم يكن فيه شبهة عن درء الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم ان تعيين الشبهة يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد فحكم اجتهاده بان
الامور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه ونفى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من اهمال القيود رفع الله درجته بعض القيود
في المسائل المذكورة وتقريبه بعضها الى الكذب نشأ من عدم تقييده بالعين والجزم وعن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك لاظهره لنا
وابرز تبيانه لعدم ذلك من ارباب الحنفية يرشد الى ما ذكرناه قول الناصب ههنا وقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها اه اذ
الظاهر من ذلك عدم تلك القيود او عدم تأثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم
ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة ونظر
للحد اه فان هذا الرجوع يدل على عدم القيود الدافعة للاعتراض وانما الدافع لها التمسك بان الحدود تدرء بالشبهات فلا لوم على النص قد صدر
سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجه المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في الحد
تدرء بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا يحل ان تدرء بشبهة ولا ان يقام بشبهة انما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد
لم يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرء بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك فهو من طرق ليس فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا
ما قصدنا ذكره من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسع المقام ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك
المسائل محض اشتباه وجهل بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله عن كوادن العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام فمع وجود
ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة التفصي عنه ومع وقوعه في مثل تلك الاشتباهات الذي لا يليق بادنى الاشباه كيف يندفع عنه الاعتراض ولا يكون مذهبه
حقيقا بالاعتراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترض في ادعائه ذلك من الله تعالى ورسوله
وسائر العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارقه من سرق المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة تزن ما تبلغ دراهم او اكثر وقال
ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بان للسارق فيه حق التعليم لانه لم يمنعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال والفضة
تبع لانها تدخل في بيعه كما تدخل الحلية والدفتان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس اذ لم
يوجبه قرآن ولا سنة ولا اجماع واما فرض على الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رضي الله عنهم في عهد رسول الله
بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقونه بعضهم من بعض ويقرئه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ كتبه في الاديم واللخاف والالواح
والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه من كل احد انما مسئلة سرقة احد الزوجين من الآخر فقد احتجوا فيه
بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع
على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا كلكم راع وكلكم مسئول
وروي روايات اخر في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه اخبر ان كل من ذكرنا
راع فيما ذكر وانهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فاذ هم مسئولون عن ذلك فبيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه واسلم
اليهم فهم في ذلك كالاجنبيين ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا في الخيانة ما على الاجنبيين من الزام رد ما
خانوا وضمانه وهم اهل تناسب بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا النصوص
اتبعوا ولا القياس احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليل اصلا على ترك القطع في السرقة هذا واما مسئلة من سرق من ذي رحم محرم فاستندوا في اسقاط
القطع عن الابوين في مال الولد اذا سرقه بقوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنى بامة ابنه لم يحد فكذلك
فكذلك اذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه ان يعف اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك قالوا وله في ماله حق اذا احتاج اليه كالمنفق
عليه قالوا وقال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال تعالى ان اشكر لي ولوالديك الي المصير ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما
ما اخذ من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تعالى واما ما ذكروا من القرآن فحق الا انه لا يدل على ما
ادعوا من اسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد في الرجم والتغريب اذا زنا بجارية الولد ولا على اسقاط القود اذا قذفا الولد ولا على
اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه ما قوله تعالى وبالوالدين احسانا فان الله تعالى اوجب الاحسان اليهما كما اوجبه علينا ايضا لغيرهما قال الله تعالى وبالوالدين
احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين الى ابن السبيل فان كانت مقدمة الآية حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من مال
الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي قربى وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرقوا من اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر
تناقضهم وبطل احتجاجهم بالآية وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحد وبل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القرآن لقول الله تعالى
ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود فاقامتها على من اوجبت عليه احسان اليه لانها تكفير وتطهير لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون في
ان اماما لو كان له ابوان فسرقا فان فرضا عليه اقامة القطع عليهما فبطل تمويههم بالآية جملة وصح انها حجة عليهم واما قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك فحق

ومن الشكر اقامة الله عليهما وليس يقتضي شكرهما اسقاط ما امر الله تعالى به فيهما والذي امر بشكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعالى بالقيام عليهم بالقسط وباداء الشهادة عليهم من القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم وهكذا القول في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الاية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غيره قال الله تعالى يقول اشداء على الكفار رحماء بينهم ولم يكن وجوب الرحمة لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالايات المذكورة جملة واما قول رسول الله صلى الله عليه وآله انت ومالك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه باية المواريث وغيرها مع ان من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في ان للاب ان ياخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه فانه يقضي عليه برده احب ام كره كما يقضي بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما وعلى ان يعف ابيه فاذا له في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر لانهم يخالفون هل في ان الوالدين اذا احتاجا فاخذا من مال ولدهما حاجتهما بلا اختفاء او بقهر او كيف اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة لهما اليه ما سرا او ما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه فيه لا يقضي عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج اليه مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ماله لم يحتاجون اليه فيه لا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولون فظهر ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد ولو زنا بامته لم يحد كذلك اذا سرق من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطأ بالخطأ بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوه او كسره لاقتص منه ولو قذفه يحد له ولو زنى بامته يحد كما يحد الزاني لا بد لاثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لم يظفر على ادلة ابي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة واطلع عليها فهرب عن ذكرها والتصدي لاتمامها فاسند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد واغمض عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباههم في حقيقة الشبهة فاين ما تصلف الناصب سابقا من قطع قبة ابن المطهر بالمقضاب المشهور مع فراره هيهنا وفي سائر المقامات كفرار شيوخه في حنين وخيبر فالحمد لله الذي انجز وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه ووليه وآلهما الكرام الى يوم القيام **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر والزنا والسرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعي لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله عليه السلام التوبة تجب ما قبلها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة او الاقرار لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثر المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن الشافعي انه قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح مذهبه لا شك انه لو كان الامر كذلك لا يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي انه تاب قبل قيام البينة فيسقط عنه الحد فيكون في هذا مخلصا عن الحدود وهذا من البدايع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت وجب الحد بالبينة او الاقرار عند الحكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى ما لم يقم عليه البينة ولم يقر عند الحاكم والاستدلال بالاية على مطلوبه من الغرايب فان الاية يدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه الامامية في هذه المسئلة من العجائب انتهى **واقول** بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها وهذا مما لا يصلح ان يكون مذهبا لمن له قدم راسخ في الدين لان التوبة يسقط الذنب في عقوبة الاخرة فعقوبة الدنيا اولى ويدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك رواية جميل عن احد الامامين المعصومين الباقر والصادق عليهما السلام في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يوخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف فيه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب بقوله لو كان كذلك لا يمكن اجراء الحد على احد قط الخ انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله حسما للمادة الفساد واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد ايضا ما ذكره الناصب من النقض لو تم فهو جار في جميع الحدود والشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الرخيصة التي رخص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا وغيره يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا مخلصا عن الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاية يدل على قبول التوبة لا على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه فيما هو حقه يقتضي عدم مؤاخذته اياه في الدنيا والاخرة وكذا الكلام في الحديث فانه عام كما لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل بالمحاربة واخذ المال فيها والقود استوفي منه الحدود اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة تسقط كلها ويقتل وقد خالف الاية الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر زبد وجب الحد بشربه وان لم يزبد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وما يعمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح الا قدر من الثلثين فهو حرام ولا حد حتى يسكر

ولاحد فيما ان اسكر وقد خالف قول النبي ص ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال ص كل مسكر
حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفى كل واحد على الترتيب ولا
يجزي القتل عن الكل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يجمع جميع العقوبات فيحصل منه الكل ولا مخالفة للايات لان الايات تدل على وجوب الاستيفاء
فمن اسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للاية ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للايات وابو حنيفة جعل القتل
طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الايات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب الشديد
المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار فقط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انها ماذا واما مذهبه في المثلث
فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فعنده السكر
حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ
حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى و **اقول** تنقيح المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا
فان امكن الجمع بينهما من غير منافاة كما لو زنى غير محصن وقذف تخير المستوفي في البداءة وكذا لو سرق معها وان تنافت بان كان فيها قتل وبغي وجب
البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق والواجب تحصيلها فيبدأ بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك
ايضا روايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره الناصب من الجواب فانما نشا من جهله بمعنى الاستيفاء فهو كل سخيف
من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال وروي عن ابي حنيفة انه لو زنى بامراة ثم قتلها سقط عنه حد الزاني فما سمع باعجب
من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تع سقط عنه حد الزاني ونبرأ الى الله تع من
ذلك ونحمده على السلامة منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذه الفتوى عن ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنى بامراة
ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنى بامة ثم اشتراها فتامل واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب الخ فلا
دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما خامر العقل بالسكر وهو اعم من العنبي وغيره ومن المشتد المزبد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل
الاسكار فقط بدون الازباد كذب صريح لا يصدق عن السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان
المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد
الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلحه العطار واما ما استدل به على اباحته من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان من الصحابة
من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تع في الخمر ثلث ايات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب
وتارك الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحى
بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر **شعر** وكاين بالقليب قليب بدر من الفتيان والشرب الكرام ايوعدنا
ابن كبشة ان سنحيى وكيف حيوة اصداء وهام ايعجز ان يرد الموت عني وينشرني اذا بليت عظامي الا من مبلغ الرحمن عني باني تارك شهر الصيام
فقل لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني طعامي فبلغ ذلك رسول الله ص فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسول الله ص فانزل الله تع انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين
ابي حنيفة الا في ان السكر حرام او المسكر فمدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب
اغمض عن التعرض لما ذكره المص من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غير هاتين الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح لا حد فيه
وان اسكر وكانه افاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اتخذ من الشجرتين وبين ما اتخذ
من غيرهما فتامل **قال** المص رفع الله درجته **كد** وقال ابو حنيفة اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تع النفس بالنفس فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
غنموها فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها وبعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها وقد خالف
قول الله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله ص لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقلد من يستبيح اموال المسلمين على
المشركين بالقهر ويجعلها املاكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من ارباب المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر
والغلبة فكيف يملكه الكافر فانه يكون اكرم على الله تع من المسلم حيث ملك اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يجعل ذلك للمسلم فليتق الله من يؤمن بالله و
اليوم الاخر ان يجعل مثل هذا القايل واسطة بينه وبين الله تع ويحتج به عليه في الاخرة ويعتذر عند الله تع باني قلدت مثل هذا الرجل في هذه الفتوى
المعلوم بطلانها لكل احد انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والاية ليست بحجة عليه لانها واردة في شان المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك
وحقيقة المسئلة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل

الى بلاد

الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع الاموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنائم والاية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون
حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بدخولها في بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الاية والحديث فتمهد
استباحة المال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع بتحجير يمنع تقليده ويتعجب من حال من يقلده فان هذه امور اجتهادية ليست بخارجة عن قوانين
الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه ام لم يرتفع
فذهب الشافعي ومن تابعه بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر قهرا لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكافر ارتفع العصمة
بالفعل وله على هذا الحكم دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية واما ان هذا من باب الاجتهاد فان فرضنا وقوع الخطا منه في هذه
المسئلة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف يحكم على استحالة تقليده ونوع يضطرب كل هذا الا لجهل بمسالك الدين انتهى **واقول**
فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع ايضا بما سبق في مباحث اصول الفقه مردود
بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن
ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال
من حاشيته على الكشاف ان في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد
ثم اسلم لم يبق عليه ذنب لان المراد الكفر الاصلي انتهى واما ما اورده عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان
وضع الفعل للتجدد فالمعنى للذين حدث لهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين وجد منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى ففاسد
جدا اما اولا فلان ابا حنيفة مستدل بالاية والفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الاداب
واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى للذين حدث منهم الكفر الخ فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي ايضا موجود
حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع ان الكفر الاصلي والارتداد سيان في ذلك ايضا مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس بمعتبر في مفهوم الفعل
وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص المحدث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بحل مال المسلم للكافر الحربي
والغاصب الفاسق الذي يقولون ان كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بارائهم المتنة التي لا تساوي رجيع
كلب الثاني ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبني
على قياس ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها وبطلانه ان استيلائهم على اموال المسلمين واخذها
عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلائهم علينا محظور
ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قاله من ان لابي حنيفة على هذا الحكم دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب
مذهبه سيما في الهداية مدخول بان اول ما فيه انه لو كان له ادلة كذلك فالويل على امام الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما له
من الادلة المتقنة على مطلوبه فالظاهر ان وصفه اياها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي ملاحدة الموت بان لهم برهانا
قاطعا خوفا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح حين كان في ديار الحنفية مما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك باقل
من خوف الشيعة منهم وقد حكي في المشهور ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى رجل فقتله اهاليها بعد زمان قليل ولما
اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه قد خرج شافعيا ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة له على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم وانما المذكور
في الهداية وغيره دليل واحد واوهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سر المقال
فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء
محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك
دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا زالت المكنة عاد مباحا
كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومالا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو
الثواب الاجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وهو ظاهر اما اولا فلان كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ثم قوله لان العصمة تثبت على
منافاة الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال الكل من يثبت له من المسلم والكافر انما تثبت على
خلاف الدليل فان الدليل وهو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما لاجل ذلك وانما تثبت العصمة لمن حصل
هو به لسبب من الاسباب بشراء او ارث وغيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به فلو لم يكن هو معصوما فانه عاجز عن الانتفاع فاذا زالت
المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى
خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضر بخلق السموم بان يعذب العبد في التصرف فيها بدون اذنه تعالى فيقع في ورطة العقاب ولو سلم فلا بد

على ان خلقها لهم لانتفاعهم بها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروايحها والتلذذ بمشاهدتها ولو سلم فنقول انه تعالى قابل جميع
ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة
والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها
فكما لا يدل الاية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا ايضا ما ذكره في دفع قول
الشافعي والمحظور لا ينهض دليلا لذلك آه بقوله والمحظور لغيره اذا اصلح سببا آه فان مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه
للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه **الرابع** ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية آه لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان
يسمى اجتهادا لانه وسوسة مجردة لو قال الناصبي لو وقع الباس من فلان الحر لوجب ان يتهيؤ لضربه بالنعل والسوط على انا لا نم اجتهاده كما لم يسلمه ايضا ابو المعالي
الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم متين في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم
الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما اقتصاره على مرة الراي في الاستحسان وكان ذا فن واحد وكان نبطيا لا اعرابيا انتهى وايضا من يجتهد مثل
هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد في عداد المبتدئين فضلا عن المتبحرين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهدين على الاطلاق
كما لا يخفى على متدبر له ولو كان هذه اجتهادات وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين مثله وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة
في التشنيع على بطلان نظير هذه الفتاوى حيث قال في بحث المغالطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا لو لحق بدار الحرب مرتدا هو وامرأته القرشية مرتدة
فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروي عن ابي القاسم ما عن مالك في اما
على ما عرف من اصل مالك ان اهل دار الحرب لو صاروا ذمة كانا بيننا وبايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار وحرائر اسروهم وبقوا على الاسلام
في حال اسرتهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤا وهذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري
التدميري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر والرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين و
حرائرهم عطية فهم عبيده وماله يطأ ويبيع كسائر ما يملك شاء وجه هذا المفتي من اتبع على هذا انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كه** و**قال**
ابو حنيفة اذا اسلم الحربي فله مال في يده المشاهدة احرزه فاما امواله الغائبة عنه والارض والعقار وغيرهما مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرزها بل يجوز
للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله
فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو
ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى **واقول** العندليات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني
من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه لان الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانفصال من
الكلام في الحمل المنفصل **قال** المص رفع الله درجته **كو** وقال ابو حنيفة اذا سبي الزوجان الحربيان وملكا لم ينفسخ النكاح وقد خالف قوله والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين ولان سبب نزول الاية دل عليه روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله
سرية قبل اوطاس فغنموا نساء فتأثم ناس من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تع والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان المزوجات اذا
سبين وملكن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا
معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهم على النكاح
والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم الاية يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات فيجب
ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج ولا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الاية عامة شاملة للصورة التي حكم فيها
ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن
لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما مسئلة
اجماعية قد شرعت لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما
من قوله لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات آه فظاهر البطلان لبطلان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بان المرأة لا تكون محصنة بالتزوج اذا
حكمنا بفسخ النكاح في ذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزوج والمرأة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت
فرجها بالتزوج وان لحقها فسخ الزوجية بالسبي بالجملة والاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما **قال** المص رفع الله درجته
كز وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب قال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا
قوله تع اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين
اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا يؤخذ الا

من اليهود والنصارى والمجوس كان عمر لم ياخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخذ الجزية من مجوس هجر وان صح ما روى
عن مالك وابي حنيفة فانهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلون اما نالكل من طلب الذمة والاية لا يكون حجة عليهم
لانها نازلة في شان اهل الكتاب جواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في صحيح
عن بريدة قال كان النبي صلى الله عليه وآله اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان
ابوا فاستعن بالله وقاتلهم وهذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلى الله عليه وآله لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كانت مبعوثة الى المشركين
انتهى **واقول** ان التشكيك الذي دل عليه بقوله ان صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المصنف في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوايل
باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه حججه هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال
واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه بالجزية في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب
الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم آه ويشهد بصحته ما نقله المصنف عن ابي حنيفة ومالك معا كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث
قال ولا يقبل من كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط فانهم ان اعطوا الجزية
اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم
على الجزية وهذا باطل لقول الله تعالى فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة
فخلوا سبيلهم وقال تعالى وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعالى عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه عم اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف
رسول الله صلى الله عليه وآله كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب ثم تؤدي اليهم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون
في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه عم انما عنى باداء الجزية بعض العجم لا كلهم و
بين الله تعالى من هم وانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد
يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلى الله عليه وآله اكره مشركي العجم على الاسلام فصح ان هذه الاية ليست على ظاهرها وانما هي فيما نهانا الله تعالى ان نكرههم وهم اهل الكتاب
خاصة انتهى كلامه واما ما ذكره الناصب من ان الاية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب جواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول
بان ما وقع في الاية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيص بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الاية مجرد التخصيص
الذكري بان قال تعالى قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم ح على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من
رواية الصحاح فالظن انه من موضوعاته او تحريفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب بعث
السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها انوه بجالهم فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الخامس**
عشر في الصيد وتوابعه وفيه مسائل **ا** ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل اكله وقال الشافعي يجوز وقد
خالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية في الذبح ولا
النية ويستحب تسمية الله تعالى عند الذبح والاية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر
اسم الله عليها لانه مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة
عليه الاية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى **واقول** لا نسلم دلالة رواية ابن عباس في شان
نزول الاية شيئا من ذلك فضلا عن دلالتها عليه وانما المسلم دلالتها عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تاكلون ما تقتلون ولا تاكلون ما يقتله الله
والمفيد هو انه تفسير ابن عباس للاية بذلك كما يرشد اليه ما سطر في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الاية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالاية علينا
فمردود بان الاية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الاية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في اخر الاية المذكورة وانه لفسق فانه لا احراج الناسي
من الحكم لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا
في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايضا يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فما الفرق **قال** المصنف رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا بعد تذكيته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه و
قال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرايطه اذا كان معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك
ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه و
ان ادركته ميتا قد قتل ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلا فلا تاكل فانك لا تعلم

اصطاده غيره وان وجدت مع كلبك كلبا غيره فقد قتلنا فلا تأكل فانك لا تدري ايهما قتله الحديث فهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا قتله الكلب والمراد من التكليب في الاية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد لان الصيد قد يغفل عنه ان لم يقتل بل المراد ان لا يأكل منه وهذا الرجل لهذا الفهم والعلم في الحديث يخوض في كتاب الله وينسب مثل الشافعي الى الخطاء انتهى **واقول** مراد المصنف قدس سره انه لا يجوز اكل ما صاده الجوارح بنفسه قبل التعليم والتمرين عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا الزم قال ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المصنف بالاية اتيانها دال على اشتراط التعليم بالفعل حين ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس ما الحق به من التشنيع اليه الى نحره والحمد لله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لا يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد للحديث وان صح ما رواه عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل انتهى **واقول** ان المصنف قدس سره انما نقل هذه الاقوال ملتقطا من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضرنا الان في ديار الغربة حتى نذكر جميع ما تردد الناصب في صحة ما نسبه المصنف اليهم والمتتبع يعلم ان امثال هذا المتاع السقط غير قليل في سوق حماقتهم ودكان فقهائهم حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر له مقام ما ذكره المصنف عن مالك ما صح عن ابي حنيفة امامهم الاعظم وقد اهمل بها اولياء الناصب الجاهل عن قباحتها ما نسبه المصنف الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه يحل اكل ما مات من السمك في ما جزر عنه الماء ما لم يطف على الماء مما مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها قالوا فان ضربه حوت فقتله او ضربه طائر فقتله او ضربته صخرة فقتلته فطفا بعد ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء ان كان الراس في حد خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذي في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقرآن والسنن ولاقوال العلماء وللقياس والمعقول لانها تكليف ما لا يطاق مما لا سبيل الى علمه هل ماتت وهي طافية فيه او ماتت قبل ان يطفو او ماتت من ضربة حوت او من صخرة هدمها او من حتف انفها ولا يعرف هذا الا الله تعالى او ملك موكل بها او ندري لعل الجن لا سبيل لها الى معرفة ذلك ام يمكنها علم ذلك لان فيهم غواصون بلا شك قال تعالى والشياطين كل بناء وغواص ثم لا بد للسمكة التي يشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة السخيفة من مساح متدرع يذرع ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم لا بد به الناس لعله كان اكثرها في الماء ثم ادرتها الامواج فيا لله وللمسلمين لهذه الحماقات التي لا تشبه الا مطايبة المجان لاضحاك سخفاء الملوك والله المستعان واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك ففيه انه صحيح اشهر من ان يعد منكره ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه وكيف يدعي هذا مع عدم اعتباره في حال التعبير بها قبل الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في تحقق الحلية قطع الراس لكان لدعوى الاصالة في ذلك وجه لكن فليس **قال** المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وان يقول اللهم تقبل مني هذه الذبيحة وقال ابو حنيفة بعد يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا تذكر معي وروي ان جبرئيل ع قال للنبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال علي ع على ذبيحته بسم الله اللهم تقبل من محمد وآل محمد ومن امة محمد انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله عند الذبح بل يستحب ذكره وعند ابي حنيفة انه يكره واستدل عليه بما روى البيهقي ان النبي صلى الله عليه وآله قال موطنان لا اذكر فيهما عند الذبح وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى **واقول** بل الحديث موضوع ومع كونه موضوعا مدفوع بعموم الاية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا لعمومها اصلا وهو ظ **قال** المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار يأكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع الا انه ان كان في بلد وتوقع الحلال قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع فله الشبع وقيل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق وفيه ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى **واقول** ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم في ما نقله عن امام الشافعي من انه اذا كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع هلك واختلال ظاهر لانه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا ويأكل منها في الطريق عند ظهور ضعفه الى سد الرمق مرة بعد اخرى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل السادس عشر في الايمان وتوابعها

وفيه مسائل أ ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة المقام عليها طاعة ولا دم وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به

مؤمنون قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي أنه لو حلف أن لا يأكل طيبا ولا يلبس ناعما انعقدت اليمين طاعة أو كراهة والأصوب أنه يختلف باختلاف الناس وقصودهم
فمن قصد كفّ النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا يتسهل الميل إلى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما أحل الله والتزهّد بما
جعل الله فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب أبي حنيفة والآيات ليست بحجة علينا لأنه تفيد الإباحة وهو لا يقول بعدم إباحة
الطيبات في حد ذاتها بل التلذذ المصاحب للوقوع في المحظورات مكروه فلا حجة عليه منها انتهى **وأقول** ليس المراد من التحريم في الآية
مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعمّه وكفّ النفس عن التلذذ بها كما يدل عليه شأن نزول الآية وما صرح به المفسرون من أن الآية دالة على أن الغلو
والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا يفيد الترديد الذي في كلام الناصب المردود وحكمه بكونه
أصوب وأما قوله إن الآيات لا تفيد إلا الإباحة فمدفوع بما ذكرنا من أنه يفيد ندبية الطيبات ولا أقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب
والمباح الذي يكون فعله أولى فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الإمامية إلى أنه إذا قال أسألك بالله أو أقسم عليك بالله لم يكن
يمينا وإن أراد به اليمين وقال الشافعي إذا أراد به اليمين صارت يمينا وانعقدت على فعل الغير فإن أقام الغير عليها لم يحنث وإن خالف حنث الحالف
ولزمه الكفارة وقال أحمد الكفارة على المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على أصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فإن الغير
مختار في فعله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو قال لآخر أسألك بالله أو أقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد
الشفاعة أو يمين المخاطب فليس بيمين وإن قصد يمين نفسه كان يمينا وإن أطلق كان شفاعة واستحب بر المقسم فإن لم يفعل وحنث لزم الكفارة
والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المحلوف عليه خلافا لأحمد أي مخالفة في هذا للعقل انتهى **وأقول** مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لأنه
إذا قال لغيره أسألك بالله لتفعل وأقسم عليك لتفعل ونحو ذلك ويسمى يمين المناشدة فالعقل الحاكم بأصالة البراءة وإناطة المسببات بأسبابها الظاهرة يقضي
بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القائل أما في حقه فلأنه لم يوجد منه لفظ ولا قصد وأما في حق القائل فلأن اللفظ ليس صريحا في القسم لأنه عقد اليمين
لغيره لا لنفسه نعم يستحب للمخاطب إبراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب أن النبي أمر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ورد السلام و
إجابة الداعي وإبرار القسم ونصر المظلوم وإذا لم يفعل فلا كفارة على أحدهما وبالجملة قول الشافعي إنه إن قصد به يمين نفسه كان يمينا مقبولة ممنوعة لا بد
لبيانها من دليل وكذا قوله وإن أطلق كان شفاعة وإن لم يتعلق غرضنا هيهنا بنفيه وإثباته فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الإمامية
إلى أن لغو اليمين أن يسبق لسانه إليها من غير أن يعقدها بقلبه كأنه إذا أراد أن يقول بلى والله فسبق لسانه إلى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة وقال
أبو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو سبق لسانه إلى
اليمين ولا قصد كقوله عند غضب أو لجاج أو عجلة أو صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه إلى غيره ووجه ما ذهب
إليه أبو حنيفة أنه محمول على حال القصد انتهى **وأقول** هب أن وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على
أحد الضدين على الضد الآخر لأن سبق اللسان المفسر به يمين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام أبي حنيفة
عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بأن الفعل الحقيقي لا يعدم بالسهو والإكراه وكذا الإغماء والجنون فيجب
الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته د ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة وقال الشافعي يجزي
وقد خالف قوله تعالى أو كسوتهم ولا يقال لمن أعطى غيره قلنسوة أنه كساه وكذا الخف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجزي
المرقع والمكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة فما نقل عن المذهب فهو على دأبه على الافتراء في المذهب
أقول إن المصنف نقل أصل مذهب الشافعي لا المفتى به في المذهب بين أصحابه حتى يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول بإجزاء القلنسوة في كفارة
اليمين إلى الشافعي والأوزاعي وسفيان الثوري وأبي سليمان واختاره هو أيضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين أن رجلا سئل عن الكسوة
فقال له عمران أرأيت لو أن وفدا دخلوا على أميرهم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس إنه قد كساهم انتهى فلعل مراد المصنف أيضا نسبة الشافعي إلى القول
بإجزاء القلنسوة فقط لا كل من الخف والقلنسوة ولهذا أخر ذكرها عن الخف ووحد الضمير وقال الخنجي لم ينقل بجريان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن
حزم بما رواه عن عمران لأن قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما تحقق في مباحث الأصول **قال** المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الإمامية إلى
أنه إذا قال لا سكنت هذه الدار حنث بأقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث إلا إذا قام يوما وليلة وقد خالف العرف في ذلك والأيمان مبنية
على العرف اللغوي والعرف الاصطلاحي والشرعي والكل مخالف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب أن المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد
يتطرق إليه التقييد والتخصيص بالنية فإن كان له معنيان وأكثر ونوى واحدا منها حمل عليه وإن أطلق رجع بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو حلف لا يسكن هذه
الدار أو القرية أو البلدة أو لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها فمكث ساعة بلا عذر حنث فإن خرج أهله ومتاعه ووجه ما ذهب إليه مالك أن السكون
والإقامة لا يحصل إلا بزمان معتد به وأقله اليوم والليلة انتهى **وأقول** القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به أقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة
وعطف الإقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر لأن الكلام في السكون لا في الإقامة التي يتبادر منها السكون زمانا يعتد به **قال** المص

رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه حنث ففي يمينه ولم ينقل المال والعيال وقال مالك يحنث
بنقله العيال دون المال وقال ابو حنيفة يحنث بالعيال والمال وقد خالفا قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم
فان من ترك المتاع وخرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته
وولده في المكان فقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يسكن هو معهم ثبت انه ليس بساكن في مكان آخر وان كان عياله وولده في
غير ذلك المكان انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف انه لا يسكن هذه الدار فخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث
ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل اليها منفردا بلا اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل بكونه نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه
مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمي المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والاية لا يكون حجة
على ابي حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال ولا بد على ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة
للشخص يجب ان يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كلية حتى يلزمه ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال
هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا يصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى **واقول** ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الموال
توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المصنف حيث قال فمن لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث لو
بقي وتد انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من باب تدقيقه في المعقولات غير معقول **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل
دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال لمن هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو
وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول في عرصتها وابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وان كان محوطا
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى **واقول** لا يخفى ان المفهوم عرفا من
الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالحصول في عرصتها وفي بنيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام
من غيره لا من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من خارج بسلم او من دار الجار وما ذكره الناصب في توجيه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح
من جملة الدار ان اراد به انه من جملة اجزاء حقيقة المركبة فهو مسلم ولا يجديه نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخولا
فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائها التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما
هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما سبق لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح لما تقدم في الحكم عرفا
واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام وارد بما طلب كلام المصنف لان ما لم يقل ان الغرفة خارجة
عن الدار حتى يعترض عليه بذلك بانها من بناء الدار بل قال بانها خارجة عن البيت ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن
الدار لاتحادهما في الحكم كما مر واين هذا من ذلك **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يشم الورد فشم دهنه لم يحنث وقال
ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن لا يسمى وردا وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فخنقها او نتف شعرها حنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف
لا ياكل اداما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلى الله عليه وآله سيد الادام اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي صلى الله عليه وآله او مسجد الاقصى وقبور
الائمة عليهم السلام لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم العيد انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه
عن نذره صح وابرأه عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الايمان يحمل على اللغة دون العرف ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وتتمة
وكل ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه وانه اعتبره على وجه فهم هو من العرف وبعضه قد مر جوابه فيما سبق
في باب النذر والصوم انتهى **واقول** يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في تلك الامور العرفية حتى يحتمل فهم
منه كل احد غير ما يفهمه الآخر وسلم ان الفرق كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي تمحل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم فقد نقلنا
من الجواب فقدم انه خال عن الصواب **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل السابع عشر في القضاء وتوابعه

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط ان يكون القاضي مجتهدا
ولا يجوز تولية القاضي الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسئل العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان
العامي اذا سال العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله و
هذا من غرائب الاستدلالات انتهى **واقول** في كلام الناصب اجمال وخلل لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على فتوى
المجتهد فلا نسلم انه يكون باطلاعه على ذلك عالما بالحكم حتى يكون السائل عنه الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاز الخطاء

في نقل الاقوال وخصوصيا بها من اطلاقها او تقييدها لمصالح غير مغفور عند الله تع وانما اراد بالسؤال عن المجتهد فيه ان يكون الاخذ عنه علما او الحكم
بما استفيد عنه حكما بما انزل الله تع لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين
المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك فنشا عنه لزوم الحكم بغير ما انزل الله منه وجه عن التقصير
كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرءة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تع اخروهن
من حيث اخرهن الله تع ومن لا اما الفساق قدمها واخر الرجال ولان سماع صوتها حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المرءة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا
يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في ساير الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند
الضرورة عنده انتهى **واقول** اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في ساير الاحوال فقد اعترف
بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي على من رتبة غيره من الرعية فيلزم من تفويض
القضاء اليها اعلاء رتبتها عن رتبة غيرها من الرجال فلعله لو استدل على ذلك بقوله تع يا ليتها كانت القاضية لكان اولى في خرافاته واما ما ذكره
من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده ففيه ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مط ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه
بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ج وقال ابو حنيفة اذا اخطا القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة
لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال ع من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال ع ردوا الجهالة
الى السنن وهذه جهالة مع ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطاء فيه فله حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا
كنص كتاب وسنة متواترة او اجماع او ظنا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه النقض الثاني ان يتبين له بقياس خفي ارجح مما حكم فيحكم
فيما يحدث بعد ذلك به ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا ولا يتبع قضاء غيره وانما ينقضه اذا رفع
اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى **واقول** اعترف الناصب المتعصب المتعنت بان ما ذهب
اليه ابو حنيفة ههنا بعيد جدا بعيد منه جدا **وقال** المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي
بعلمه ثم ان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالف
بذلك قول الله تع فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقيني فيكون العلم اولى وايضا يلزم اما
فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج
وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا لو اعتق او غصب بحضرته ثم جحد لانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل بهما
كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المط انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير
حدود الله تع لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال والقصاص او النكاح والطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته
ومكانها او في غيرهما وفي لو اقر رجل في مجلسه فقضى بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان
يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به لا يعلمه فظهر ان ما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء واما ما استدل به على جواز القضاء
بالعلم من الوجوه فكلها محتملة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ليس لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتامل **واقول**
قد نقل بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسألة قولان ففي احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر
يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان
يجوز بما راه او سمعه وهو منه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه لا يقضي بعلمه
لانه يتعرض للتهمة انتهى ونحن نقول ان نظر المص ههنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق فعليه بالوجيز
العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكره ان لا يكون نسبة المص للعنوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي
ايضا غير صحيح فينبغي الاعتراض على غير الشافعي منهم وارد كما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيما لا
يدل على ذلك ثم لا يخفى ان المص لم يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من التفصيل الظاهر فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان
فلا يختلف الحكم فتامل **قال** المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه
صحيحا ظاهرا وباطنا وقال ابو حنيفة ان حكم بعقد او رفعه او فسخه وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا ففي اثبات العقد اذا ادعى رجل نكاح امرأة فانكرته فاقام
شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها له وحلت له باطنا وظاهرا وان كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت للمحكوم له وفي رفع العقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين حكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها الا انه كان عالما

انما شهد بالزور ومثله في الفسخ والاقالة وقال في النسب لو ادعى ان هذه بنته فشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك كنا نبيح له النظر اليها ظاهرا
وباطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم والمراد بالمحصنات ذوات الازواج حرمت
علينا الا بملك اليمين سببا واسترقاقا وابو حنيفة اباحهن لنا بحكم باطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم بانها اذا طلقها
لا تحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق وقضى له بها حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يدل على انه حلال له ما لم
يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضى له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق واوجبت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدي زور حرمت
عليه ما طلقها وقال عليه السلام انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه
فلا ياخذ منه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعاقل ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فيه عظيم قال في طول عمري قلدته
وكذا ابائي وجماعة كثيرة من الناس كيف اخالف ابائي واجدادي واخالف الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الاخرة ولا ينفعه البتة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا
فلو حكم بشهادة زور ولظهور العدالة لم يحل باطنا ما كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا الزمها الهرب والامتناع فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة
يجعلها منكوحة بالحكم وان كان حلالا فاحل له وطيها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطيها الثاني جاهلا او
عالما او نكحها احد الشاهدين ووطئها فوطي شبهة بمذهب ابي حنيفة والثاني ان يكون انشاء كتفريق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب وتسليط
على اخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن في محل اختلاف المجتهد نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محل
فكذلك فيجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة
الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان لقاض حكم فلان
بيننا بكذا ونريد ان تحكم بيننا باجتهادك ونرضى بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن
ابي حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما رواه من قضاء امير المؤمنين علي عم به حيث قال شاهداك زوجاك
فلا يأبى عليه ما ذكره من التفصيلات في التشنيعات وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد
يعتمد فيه صيانة الحق ولا اعتراض عليه انتهى واقول ويتوجه على الناصب البحث اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلتاييد ما ذكره المصنف رفع الله درجته
بما ذكره شارح الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض هي الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا للحل انتهى
وكذا بتاييد بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفة في فروع الشريعة انه اردف جميع قواعد الشريعة باصل
هدم به شرع محمد صلعم قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي بخطائه حلت الزوجة للمشهود له
وان كان عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تعالى ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتدرب القلوب على اتباع التقليد والمالوف
لما اتبع مثل هذا المذهب في الشرع من سلم حسه فضلا عمن يشتد نظره ولهذا اشتد الطعن الملعن من سلف الائمة فيه الى انه موه بروم خرم
الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر في قوله في مسئلة المثقل قال من زعم ان القاتل لم يتعمد القتل به ان لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء
وان علمه فقد التزم خرم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك نفاذ القاضي ما فعل الحر من التبذير المفسد حقا وبيوع الغرر
قبل ان يحجر القاضي عليه فكان فعل القاضي ينفذ من حكم الله تعالى ولا كرامة لوجه القاضي كائنا من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللا
ولا محرما وانما القاضي منفذ بسلطانه على من امتنع فقط ولا خصلة له غيرها ولا معنى له سوى هذا والا فليأتوا بآية او سنة بخلاف هذا
ويأبى الله من ذلك وهذا كله لا ندري من اين اخذه انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة
بالحكم اشد شناعة من فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الذي يجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا وباطنا
فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة بانها منكوحة له وهل هذا الا بناء الفاسد
على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطئها الثاني عالما او احد من شاهدي الزور يكون وطئ شبهة فلا شبهة في بطلانه اذ
الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العقد فلا شبهة دارئة للحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم
الحنفي فبطلانه ظاهر لانه يلزم امامهم الشافعي تجويز العدول عما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف ابي حنيفة و
يلزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعية ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا له اما ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة وانه قد استند في ذلك بما رواه
من قضاء امير المؤمنين عم ففيه ان القدر الذي نقله من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه عم بتزوير الشاهدين هناك ولو
ظهر ان في سياق تلك الرواية وسياقها دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه عم وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين عم مخالفا لما
نص عليه قاضي قضاة العالمين ومولى الخلق اجمعين سيد الاولين والاخرين في تصريحه بان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن وقضاء
واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة فقد قلب ابو حنيفة القضية وعكس الامر من حقيقة لظهور ان القضاء انما نصب للانصاف والانتصاف

ودفع الاعتساف واقامة العدل بين الناس من استيفاء الحقوق من المتعينين وايفائها على المستحقين فحاصله يرجع الى اظهار ما كان مخفيا ونقل القضاء عن حيز الخفاء الى حيز الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر وفي رواية بدل قوله فانما اقطع له قطعة من النار فانما اقضي له بالظاهر والله يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان للجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد الخ ففيه ان المقلد الفطن بل من له ادنى درجة عن كونه ابلها لا ينبغي ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل

قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف وجلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته وذهب الى ان القذف بمجرده لا ترد به الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاتحادها في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا اشترط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق الاقرب لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط في قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي صلى الله عليه وآله قال في قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته اكذابه نفسه فاذا تاب قبلت شهادته وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة الفسق اذ الوثوق بصدقه انما يحصل بعدمه فلا معنى لرد الشهادة بعد عدمه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله

اقول مذهب الشافعي ان القاذف مباشر للكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وتاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا يحكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله وما ذكر من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف فذلك للنص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو كسائر الكبائر ولا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح لسماع الشهادة بل الاصلاح هو الاستمرار وظهور تمكنه في توبته والحد بتمامه يثبت عنده وما ذكر من الدليل العقلي وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انه استدلال في معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تعبدا انتهى **واقول** قد استدل المص على عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب له فبقي كلام ابي حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال في مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص مجرد الاية وان لم يكن نصا في مقصود ابي حنيفة فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الاية من حيث دلالتها على ما ادعاه خلاف المقصود فقد عرفت مما ذكره المص انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان فعميا قبل الحكم بشهادتهما لم يثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة اولا وقد خالف قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم وان اختلف مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امرنا بالتبيين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لو بقي حاكما لكان حاكما بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب نقض الحكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق والبيع وسائر العقود والفسوخ لانه في صورة الضبط ولو شهد في مال وحمل ثم مات او جن او عمي او خرس لم يمنع الحكم وان كان قبل التعديل وبعده لم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة فصار كانهم لم يشهدوا والاية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل واما قبول شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عندنا في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبين في خبر الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان تقرر الحكم عنده محال وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم وذلك وقت التبيين انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد من مذهب ابي حنيفة وكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية التي استدل بها المص فضلا عن تحقق الدليل الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الاية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضر المص وانما الذي قصده المص في الاستدلال بالاية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محط استدلال المص ويصرف عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل ففيه انه لا بد اقل الامر من ذكر واحد من تلك الدلائل للنظر في صحته وفساده وانه صالح لتخصيص عموم الاية اولا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية حجة عليه لان الشهادة احق بالمراعاة من الرواية فاذا وجب التبيين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى وقال ابن الحاجب في المختصر والعضد الايجي في شرحه بعبر

السادس

السابع

في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة المشهورة وعدم العداوة المشهور عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة
البواعث عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصومة ولانه خاص في المحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وايهام المساهلة فيها بخصوصها اكثر ولذلك ترى
من كثرة سهو الزور وبما لا ترى من كثرة رواة المفترين انتهى واما ما ذكره من ان نقض الحكم محلل عند ابي حنيفة مردود بما مر من ان العدالة شرط التحري عن البرهان
منا وقال الكذب في البعض ان نقل ما تواترها لكم ان كنتم صادقين واما قوله والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبين عند الحكم فباطل لانه ظاهر
ان الغرض من التبين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسق وظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق التبين
قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر بحمد الله تعالى قال الناصب رفع الله درجته الثامنة قال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي لا يقبل شهادة
الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد او بغض امر ما دليل افاده لا يقبل شهادة خصم ولا
ظنين والعدو منهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة لا يثبت الظن انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة حدا يتمنى زوال النعمة الاخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان يكون مجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المفسرة بالتفسير المذكور انتهى واقول فساد مذهب ابي حنيفة مما لا ينافي اصلا
بليت ولعل فقد فسر صحابه على زعم نفس الناصب عدو الله العدو الذي ... واشهادته على العدو ممن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه قبل انه يعرف
العداوة بالعرف كما في خزانة المفتين فليطالع ثمة قال الناصب رفع الله درجته التاسعة قال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كالزنا
والشرب واما ما يتدين به ويعتقده مذهبا فلا يرد شهادته كاهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا اهل البغي فوجب ان لا يرد شهادتهم وقد
خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة
ارباب البدع والاهواء عنده مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من
الفسق المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل للضرورة كما يشهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم
وقد ذكرنا ان الاية لا تصير حجة انتهى واقول يتوجه عليه انه ان اراد بعدم كون الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه
بين اهل الاسلام والكفر ففيه ان موافقة الكفار غير معتبر في ما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان اراد به انه ليس باجماع اهل
الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم
لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم ان الحنفية اجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض
بغير امر من الله بذلك بل خالفوا القرآن في نهيه عن قبول نبأ الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فاعجبوا لهذه الفضائح
والمضادة لله تعالى انتهى قال الناصب رفع الله درجته العاشرة قال ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام
ولا ترد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون
شبهها بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول اللعب
بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرائط اربعة الاول عدم اخراج الصلوة عن وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني ان يخلو عن الفحش
الثالث ان لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرائط صار حراما وذهب
الغزالي من اصحاب الشافعي الى اباحته والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح فقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكر من نهي رسول الله ولم يعرف
له حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسألوا عن حكمها عمر فقال وما الشطرنج فقالوا انه شيء ينفع في تدابير الحروب
فقال ما كان من امر الحرب فلا بأس به وما ذكر من مرور النبي على لاعبي الشطرنج وقراءة الاية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المؤمنين علي مر في الكوفة على
قوم يلعبون بها فقال هذا الكلام ووجه الشافعي انه لم يأمر بتركه ولو كان حراما لكان يأمر بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه كانت على صور
الحيوانات وقد مر انه حرام واستدل بعض الاصحاب على اباحته بانه لم يأمر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن جبير من الحذاق فيه
كانا يلعبان به استدبارا فلا يحرم انتهى واقول لا يخفى ان الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظير ان يعتبر في حل الخمر عدم اخراج
الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وان يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل
على صورة كان يستعمله عليها المجوس والاعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي وانهم ليضع فيه في الكوز والدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر
في حل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وان لا يصير سببا لنزاع زوج الزانية معهما بان يكون الزوج مثلا
ديوثا راضيا بذلك وكان غائبا عن البيت الذي يقع فيه الزنا لا يحضر في ذلك الوقت وان لا يعطي احدهما الاخر اجرا على الزنا لئلا
يكون كالفاحشة واكلا للمال بالباطل وان لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة اخرى ان يطأها فانما مثلا الى غير ذلك
من الاعتبارات التي يضحك منها الصبيان ومن العجائب ان الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد اللعب
بالشطرنج مسقطا مانعا من الشهادة وعللوا ذلك بان للاجتهاد فيه مساغا واراد ابو حنيفة الاجتهاد فيه انه يفيد تشحيذ الخاطر ويعين

في الامور الحربية كما مر مع ان النرد ايضا يعين في ملكة الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر فليسأل عن المولعين في اللعب به واما ما استدل به الناصب
على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة سيما اذا كان ذلك الصحابي متهما بالكذب امثال ابي هريرة على ما مر في بيان
حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يعلم اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل مستنده في اثبات ذلك الهوس ان الشطرنج
من ملاعب العرب هو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وعدم رؤيته له فان النرد ايضا لم يكن من ملاعب
العرب وقد صح في الحديث الذي رواه عن رسول الله صلى الله عليه وآله في النهي عنه وايضا مع ظهور سبقه على اختراع الحكيم الهندي وهو صصه بن داهر الشطرنج
على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم دائما من الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من بلاد العرب من طريق البحر ومع تولع العرب
من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب وانه يطرق التدبير في الآراء
والحروب ولعمري انه كان الله هو الذي يكون لاهله اعز محبوب ما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين عليه السلام في الكوفة لا ينفي وقوع النهي عنه قبله عن
رسول الله صلى الله عليه وآله ويحتمل انه عليه السلام نهى بالعبارة التي نهى بها رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك في مقام النهي عنه تذكرة للمخاطبين بان النبي صلى الله عليه وآله قد نهى قبله عنه ليشعر بانه
ليس اول من نهى عنه فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا يعزر ولا يحد ولا ترد شهادته وهو خلاف
ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر من المسكر الا الخمر فلا
يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهى **واقول** قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله كل
مسكر حرام قال ابو محمد ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما عنى صلى الله عليه وآله بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخير الذي يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها
انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير و
التفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وساير الاشربة انما يقولونه في مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم للنبي صلى الله عليه وآله جهارا
والثالث انه تاويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله عن ان يريده بل قد نزه كل ذي مسكة عقل عن ان يقوله لانا نسالهم اي ذلك
هو المحرم عندكم الكاس الاخير ام الجرعة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخير قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من اربعة ارطال واكثر فما بين ذلك
وقد لا يكون هنالك كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا يقلعه عن فمه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا و
الجرع تتفاضل فيكون منها الصغيرة جدا او يكون منها ملئ الحلق فاي ذلك هو الحرام وايه هو الحلال فظهر فساد قولهم في الجرعة ايضا فان قالوا اخر نقطة
قلنا النقطة يتفاضل فمنها كبير ومنها صغير حتى يرجع الى مقدار الصوابة فيحصلوا في نصاب من يتخبطهم ويتطايب باخبارهم فان لم يحدوا في ذلك
حدا كانوا قد نسبوا الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا ما فصله عما احل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان
يدرى ما هو حاشا لله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلك والمؤدي من الطعام والشراب فحدوه لنا قلنا نعم ما هو زائد على الشبع و
الري المحسوس بطبيعة اللذين يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذي غذاء اذا بلغ شبعه قطع الالتفات الى الغذاء بنفسه
واتباع شهوته وكيف وههنا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله صلى الله عليه وآله كل شراب اسكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب الى
جزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هي التي اسكرت الشارب بالضرورة ندري هذا بل هي وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان
فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاي اجزاء شرابه هو الحرام ح وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة في حد
السكر انه ليس بسكران حتى لا يميز الارض من السماء والتاج من الكلوتة هذا فاعجبوا رحمنا الله واياكم انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وذهبت الامامية
الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسول الله صلى الله عليه وآله من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله
وقال صلى الله عليه وآله من لعب بالنردشير فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام
بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب فجرى على عادته في الافتراء على المذهب انتهى **واقول** يكذب ما ذكره الناصب ما في كتاب حيوة الحيوان
للدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه
ما في كتاب الينابيع حيث قال عند عد العدالة من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبائر مما يوجب حدا وفيما اوعد عليه
وعيدا شديدا في الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة والسعاية
وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبي صلى الله عليه وآله وسب الصحابة والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عند القدرة والاصرار على الصغاير وفي وجه على صغيرة كغيبة وكذب وسفاهة ولعن وهجو بينة ولعب نرد لقوله صلى الله عليه وآله من لعب بالنرد فقد
عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني ولم يعد لعب النرد فيه من
اسباب رد الشهادة وانما الذي عد فيه ذلك سببا للرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله فما نقله عن المذهب وقوله
افتراء على المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا يندفع الاعتراض عن القائل بالقول والوجه الغير المفتى به ولا يبيض وجهه ان اراد به انه لم يقع
هذا القول والوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب سود الله به وجه الناصب كما عرفت وجهه فتوجه **قال المصنف** رفع الله

الثاني عشر في النرد

درجته قال الشافعي ومالك الغناء ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا ترد به الشهادة وقد خالفا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية
قول الزور الغناء وقال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال ابن عباس وابن مسعود انه الغناء وقال عليه السلام الغناء ينبت النفاق في القلب
كما ينبت الماء البقل ونهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الغناء بما لا يحرم من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من
الصبي والحداء وسماعه مباحان كنشيد الاعراب هو شعرها والدليل على عدم حرمتهما ورد في الصحاح ان عائشة قالت كانت عندي
جاريتان من الانصار زوجتها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روي في الصحاح عن الربيع بنت
معوذ بن عفراء قالت جاء النبي صلى الله عليه وآله فدخل بيتي حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من آبائي يوم
بدر اذ قالت احداهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله دعي هذه وقولي ما كنت تقولين فعلم من هذه الاحاديث جواز الغناء
وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة
انتهى **واقول** ذكر في كتاب الينابيع كراهة اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه تطيير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى و
من الناس من يشتري لهو الحديث ولقوله عليه السلام الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية وصبي يخاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء
بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المصنف فنقول الترجيح معنا لما تقرر في
الاصول من ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون دليله مدلوله الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فما رواه الناصب من
احاديث الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القرآن واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع
هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرحوا به وقد ذهب ابو علي بن

الرابع عشر

ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا تقبل شهادته بعد توبته و
وعد الله وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف
الآية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فرد شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم عادوها لم يقبل وقد خالف الآية و
وقال مالك شهادة المختبي وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن المقر به ثم يجاذبه المقر في الحديث فيقر ويسمعه المختبي لا تقبل وقد خالف الآية
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الصور عن مالك في عدم استماع الشهادة امور اجتهادية وله عليه دلائل فوجه الحد
القياس على المجلود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري عدم اطلاعه على حال المخالطة وقبوله في الجراح لامكان وقوعه
في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبقه فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المختبي انه
نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه مشروط
بشروط يفهم من السنة انتهى **واقول** القياس باطل كما عرفته في قسم الاصول مع ان قياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما
ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح ايضا لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم
والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله لان الرد سبق شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم
الشرط واذا وجد الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تشبث
بها مالك والناصب ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى ادنى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان
النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشروط يفهم من السنة فمدخول بان السنة التي يفهم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط
ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فليذكرها اولياؤه حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا
شهد على اصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني آخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل لم يثبت بشهادة اثنين انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على كل واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه احمد ان الاصلية تثبت بهما
وان اختلف كلا الاصلين انتهى **واقول** لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المصنف من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني اذ

الخامس عشر

الاصلية تثبت بشهادتهما فلا وجه له اصلا فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت ولم يكن له
بينة كان له عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صحة الاصل كونها مصدقة بالبراءة لكل امرأة من نكاح الغير
اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين انتهى **واقول** لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد اصله هذا اصلا **قال** المصنف

السادس عشر

رفع الله درجته قال ابو حنيفة اذا وطئ اثنان امرأة في طهر واحد وطيا يلحق به النسب واتت به لمدة يمكن ان يكون لكل واحد منهما يلحق بهما معا ثم نقل
الطحاوي عنه انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه ما زاد الحقه بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل امتان

فحدث ولد في الشكل واحد منهما أتى من شيئا الحق بالاثنين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد لم يولد من
امهات شتى ولا من آباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تنازع
اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او غيره او ان يشترك اثنان او اكثر في وطي امراة وأتت بولد يمكن من كل واحد بالشبهة في النكاح وبعد الطلاق في العدة
او بالنكاح الفاسد جاهلا او يطأها رجلان بنكاحين فاسدين او وطئ الشريكان الجارية المشتركة او وطئ امته وباعها فوطئها المشتري قبل الاستبراء
يعرض على القائف في جميع هذه الصور فاذا الحق القائف لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القائف فالالحاق
باحدهما دون الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما اقرب الى ظهور المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول بالحاق
الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب الى ظهور المرجح انتهى واقول ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من انه الحق بهما معا وما نقل الطحاوي من انه يلحقه
بالاثنين ولا يلحقه بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه ربما يتحد مع مذهب غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات
الناصب توجيهها لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القائف ولا القرعة التي اعتبرها رسول الله صلى الله عليه وآله ورد هو عليه
بان القرعة قمار يلزم الترجيح بلا مرجح لكن لما اوجب انه لا يعتبر العرض على القائف ولا القرعة وبالجملة كلام ابي حنيفة على ما وجهه به الناصب في قوة ان

الثامن عشر

يقول انه لا يعتبر نص الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وفساده اظهر من ان يخفى قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة
الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة بقاء الملك السالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين
فابرأه احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ في الفاسدة دون
الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك في البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابي حنيفة من عدم الابراء ان صح
فلعله للزومه في حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لان للمبرا ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى واقول ما ذكره الناصب في
تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة آه باطل فاسد يدل على قلة فهمه وبلوغ جهله بفقه امامه واصطلاح صحابته في هذه المسألة
وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها
على الكتابة او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد ماليته كالدم والحشرات او اختلت الصيغة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها
بشرط فاسد او بفوات شرط في العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم ينجمه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي الصحيح
في ثلاثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويتبع عند العتق ما فضل من كسبه كذا ولده من جاريته والثالث
انه يستقل حتى يقابل السيد ويسقط عنه نفقته ويفارقها في انها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق
عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب عليه اثر والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام
مترتبة عليه والمكاتبة الفاسدة باقسامها يقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابي حنيفة آه فمردود بان عنده انه لا يروج الا على مقلديه والا
فحجة عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة فجعل الكتابة الفاسدة كالبيع في حملها عليه غير صالح لاصلاح حكمه فيهما باللزوم بل هو من قبيل اصلاح
الفاسد بالفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي كاتبه المورث هو لزومه في حيوة
المورث لو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث عما له كان للمورث في ذمة غيره باي طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه
ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتبة عدم التسلط لان له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله
مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف

التاسع عشر

يصدق انه مسلط على ماله فالتسلط في العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه فهو ظ قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك
والشافعي اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح خالف قوله تعالى فكاتبوهم وقوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتبه صحت ولو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فسد
كاتب باذن الشريك او دونه وللمكاتب ابطالها فان لم يفعل ودفع العبد اليه بعض كسبه والى الآخر بعضه بحسب الملك حتى ادى للملتزم عتق و
يقوم نصيب الشريك على المكاتب بشرط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر القسط الكاتب من قيمته والدليل على فسادها
انها تصرف في المال المشترك بما يضر وهذا موجب للفساد واختيار الابطال والآية ليست بحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد الكتابة ان كان
مستجمعا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرائط منها النص وعلى حجر وعدم اذن فيه انتهى
ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه على عادته فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين في نصيبه سواء
اذن الشريك ام لا لان المنع راجع الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله للكتابة على بعضه وذلك المعنى ان المكاتب يحتاج الى التردد حضرا وسفرا
للاكتساب العموم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلم يحصل مقصود الكتابة وقد نقل هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فقط

انتهى لكانه معر موضعها كاليهود والنصارى انتهى **واقول** لا يخفى ان الدليل الذي نصبه الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لان صورة
له لانا لا نم ان كتابة احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما لم يأذن له الشريك لابد لذلك من دليل ثم ما ذكره من ان الاية ليست بحجة عليه
باطل قوله لانها تدل على مشروعية عقد الكتابة ان كان مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الاية مطلقة عن قيد شيء من
الشرائط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع لشرط وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث اذ لا نسلم
ان التسلط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل هيهنا واما ما ذكره من ان المص لم ينقل المذهب على ما هو عليه ففيه ان ما
ذكره المص هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه بسائط الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما جرت به عادته من نسبة
ما تقرر عليه مذهب المتأخرين من اصحاب الشافعي اليه والدليل عليه ان الناصب نقل ما نقله هيهنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار
الذي اعتمد مؤلفه فيه على ذكر ما تقرر عليه الفتوى كما مر فالتحريف مما وقع عن الناصب الرجل الماكر فهو احق بمشابهة اليهود والنصارى كما
لا يخفى ثم لا يخفى وقوع التكرار المملّ في قوله ذلك المعنى آه بعد قوله مشيرا الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قبوله آه هذا ولا يذهب عليك انه
لم يتعرض لنفي نسبة ما نسبه المص الى الثلثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره حاسما للتشنيع المص على الكل فتدبر **قال**

العشرون

المص رفع الله درجته وقال الشافعي اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان وللآخر الثلث فكاتباه بما بين على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة
وقد خالف العمومات ولعدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعل حصة كل من النجوم بحسب شركتهما في العبد او اطلقا فانها
يقسمان كذلك ان اختلف النجوم في الجنس او الاجل والعدد او شرطا تفاوتا في النجوم مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط استواء
الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد ان كانت من شريكين عقد واحد لا عقود مختلفة اذ لو كان العقود مختلفة لما مر انه
لا يجوز مكاتبة البعض بل يقع عقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة
لاختلف بها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على العوض على قدر
الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالعبد المبيع بما ثمن فانه يقع الثمن بازاء كل العبد فان فرضنا توزيع الثمن على المبيع
ويقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازاء الثلثين من المبيع ولا مخالفة للعمومات لان
العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء
فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة لمالك الكل ان يكاتب كل العبد
وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد هذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلائل مع هذا يحكم على وجوب تساوي احكام
الكل والبعض ومحال ان من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب تساويهما في الاحكام وهذا آخر من خرافاته الذي خالف فيه ضرورة عقل
البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى **واقول** لا يخفى ان المكاتبة انما يكون عقدا واحدا اذا اتفقا
في ايقاع العقد على المشترك فيه بصفقة واحدة واما اذا اوقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض
دعوى مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء
المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب اتيان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا
في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما
يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو ممنوع قوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد
واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن عليحدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المص لكل احد ان يكاتب عبده
بما شاء وكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق الاولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى
تحريم التافيف وهو حجة معتبرة اتفاقا ولهذا ظهر ان المص لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهمه الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض
هيهنا اولى من ثبوته في الكل فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المص قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره المص قدس سره من اول الكتاب
الى هيهنا كلها من خرافات بمعنى المحرمات والمريبات وان الزخرف بالمعنى الطارئ في الاستعمال مما يليق بكلام الناصب وامثاله من اسلافه **قال**
المص رفع الله درجته فهذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القرآن والسنة بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه
فانه يظهر له اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المطلوب بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما
لا يجوز عليه الخطاء والزلل وهو حاصل فلينظر العاقل المنصف لنفسه من يؤمن بالله واليوم الآخر ويعرف انه مسئول غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي
الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان الرؤساء منهم اعتقدوا ما اعتقدوه من العقايد
الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية والعلو في الدنيا وبلوغ العاجلة ورفضوا الآجلة نعوذ بالله تعالى من مثل الانام وفيما ورد ما في هذا

الكتاب كما ينبغي لما ادري تحصيل فكيف ولي تخفض عن كثير التنبيه على التعليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وصلوته على سيدنا ونبينا وهادينا
ومهدينا محمد المصطفى وعلي ابن عمه ووصيه وعترته النجباء صلوة تتعدد وتنفد ولا ينفد اخرها ليتصل بما ظهر للجاحدين ويعم بها نوف التطهير
جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى **قال** الناصب خفضه الله فقد منّ الله تعالى بلطفه العميم وفضله الجسيم اتينا على هذا الكتاب
بخلاف المفهوم وقد بيناه فتح الحق وكشف الصدق فما بيناه بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره
في ذلك الكتاب مصنفه بعباراته الظاهرة عليها اثر الركاكة وابدينا بحمد الله تعالى لطلاب الحق وتباع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء
السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة والمجانبة عن اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفتري كذاب بل هو خالف ضرورة العقل
وخالف الكتاب والسنة ولم يفهم في الاكثر معنى الكتاب والسنة ولما تم بعضه حمله على خلاف ما هو عليه لقصوره واعتبر طريق الاستدلال لا تطوله
والتعصب لو فور اغراضه واستيلاء علة الاهواء عليه والعاقل المنصف المتدين اذا طالع كتابنا هذا واطلع على طرق مباحثها وعد لنا في رد
الخصم وتشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث وبصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف
علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذاهب في العلوم الثلثة ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال
مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها لضعفها واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو وامثاله من اصحاب مذهبه وبعد لنا ما لو
ظهر على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة الروافض ماخوذ من مجموعات اقوال اهل المذاهب ملفق من قواعد
المعتزلة فجمعها طائفة من المتعصبين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ونحلة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة
محقون في انهم جعلوا ذلك المذهب كالعدم وترى البلدان ان بحثت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة المدونة في الاصول والفروع ان العلماء
لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده وبديه بطلانه وها نحن نشرع نضع خاتمة في هذا
الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى **واقول** جعل الناصب الشروع ما اتى به من جرحه الذي هو الشر المحض
متعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب الشر نحوه فان توفيق الخير بعيد عن
الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهداتنا في هذا الشرح معه فافتخاره بتوفيقه الكتابة بهذا الجرح وادعاه لكونه خيرا وعبادة كما
نرى ولنعم ما قال بعض فضلاء شعراءنا في مثل ذلك **نظم** مدعي نازد كه توفيق عبادت يافتست   خط عصيانش ببين توفيق جاي ديگرست
ثم الظاهر انه اراد بكشف العاطل في قوله اهمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق ولا يتوجه عليه انه
لم يهمل ذلك بل وقع منه التعرض لها بالجرح والخدش الظاهري فيصح تسميته بجرحه بهذا الاسم بلا مرية بل اهمالا محضا ثم نسبته لكلام المصنف الى الركاكة
انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان يبين من اول ذلك الكتاب المستطاب الى اخره ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه بجهده
نعم اللهم الا ان يراد بالركاكة في كلام المصنف بعض العبارات الركيكة التي حكاها المصنف عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي صلى الله عليه وآله ان الرجل ليهجر وامثاله
مما رواه او اورد بعض القوادح والمثالب التي رواها في شان المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل بل المداقة في
في الدين لكن الركاكة بهذا المعنى عرف طائر من التكليف بالفارسية كما لا يخفى وهو من ماثور سرعة انتقام الله تعالى عن الناصب عاجلا وكراهة المصنف
عنه بسخافات الناصب حيث نسب كلام المصنف في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وحيفا فقد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة ركيكة
خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله الظاهرة عليها اثر الركاكة الخ فان ركاكة ابراز التانيث في صفة الاثر وكونه لحنا
في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه بصيغة الصفة لقوله بعباراته السابقة عليه فيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة
والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة الخ فان الصواب ان يقول ان ما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة الخ ومنها قوله لا ينبغي فيما ذكره من
قواعد المذاهب في العلوم الثلثة ان يتبع الخ فان حق العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذاهب الخ وهذا بين ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان
ما وقع في سائر جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد وضحنا بحمد الله تعالى في طي مراتب ما اتينا به من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه
الناصب ههنا على المصنف من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها قضايا منعكسة وتعرضها عدم تمييزه بين ردي الكلام وسلاه
او الفه باصغاء ما نقوم بغاث اسلافه كما قيل في الفارسية **نظم** نواي بلبلت اي گل كجا پسند افتد   كه گوش هوش بمرغان هرزه گو داري   ومن
المضحكات تسميته ما اثبت به من احاديث اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها تصير حجة على الخصم مع ما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث
وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم كيف يتاتى للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا عن الحكم ونفيهم الحسن والقبح العقلي
على ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المصنف في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء الخ فكونها مرجوحة انما هو في زعم
الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء جزافا وقد بينا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين لرجعوا عن جحدهم
وكسروا اقلامهم في طلب عفو صورة جرمهم واما ما ذكره من ان الشيعة لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجيء بيانه من ان اول رؤساء المعتزلة
انما اقتبس من سيد الشيعة ابي هاشم بن محمد الحنفية وشهوات الذي اخذ من علماء المعتزلة هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر

ان العمل في مسائل قليلة بحسب الشرع بالرواية فانه من الاخبار المنقولة عن السلف رضي الله عنهم في الدين فهم قد حصل
من فضلاء الشيعة العشرية جمع كثير من نذكر منهم مع بيان مذهب الامامية وهو كما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في تقرير
مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث يجدد من المجدد مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا
كما يظهر رجحان المذهب الذي يكون مجدده مثله ع واتضح من هذا ان مذهبهم انما اقتبس من هؤلاء الائمة المعصومين وبينه عليه وهو ابرز كما
هو عليهم السلام احاديث وآداب عبادات ومعاملات ومذهبهم في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلمونها لاولادهم وجواريهم ومواليهم وعبيدهم من شيعتهم
المدينة والكوفة وغيرها كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن
محمد الصادق ع هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة
المنتمين اليه ويفيض على الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهدوهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع الى يومنا هذا لا يقصر عن
علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح لانهم بما لهم احق علم وعمل
لان قولهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي ما ينقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله ص واما بالكشف والالهام بحيث علمت
صغيرهم وكبيرهم ولهذا لما روي ان احدا منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم واستفاد من استاد ولا سئل احدهم عن سؤال فتوقف او تلعثم
او رجع الى كتاب واحتاج الى فكر ومن وقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك فقد صنف مخالفوهم في مناقبهم
وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر
مؤمن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر الصادق ع كالخان او السوق يزدحم المستفيدون منه والاخذون
عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل
السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشامي علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يحصر عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب
الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن عباد وشيخ الطايفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ المدقق محمد بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي
وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق النحرير سلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم
العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى على من لا يكابر عقله ووجدانه نعلم علما يقينيا
قطعيا بان هؤلاء الحواري والموالي والمجتهدين في مذهب اهل البيت ع كانوا اخص بهم اعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت بصريحا بالسند
ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الاذية في اكثر الاوقات عن المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية
ومع ذلك كما شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم ع واكثروا من التصنيف في مذهبهم لم يتركوا مذهبهم فارتكاب هذه الطايفة للكذب بما
لا وجه له لانه في الاخرة موجب للنار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثله بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار
لا سيما تقية ... الكتاب والاشعار المشتملة على عقايد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا حد يحيطها ولا احصا
ولا انحصار ويدل على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم
ومبالغتهم في رواة الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيرا من الاخبار بسبب
عدم عدالة الراوي ان يصنفوا ذلك المبالغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت ع كذبا وافتراء ويجعلوا انفسهم ابدا مهانة
مقهورة ومن الدنيا محرومة ومحجورة بخلاف مذهب المخالف فان علمائهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين سلاطينهم من بني امية وبني العباس ...
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفائهم للحقوق ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية ومن سوى
من ... الظلم والفساد كما نشاهده في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين
اهل السنة ان علمائها يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون عن نشر ما ... ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني اللاطي
الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعيدين والانكحة واشباهها من امور ... ويستأجرون
القضاء عن السلاطين ويأخذون الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين فالجبرية وكثير منهم ... لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية ... مدة دولتهم الى يوم القيمة اخبارا ...
فانقرضوا بحيث لم يبق منهم شخص ببلد لا انس قريبة فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ...
في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية الناس الى وضع الحديث كثيرة ...
ظهورا امتناعهم ... اعتقاده في معوية مشهور وفي تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مذكور واذا ثبت ان مذهب الامامية

مذهب اهل البيت عم السلام وثبت حقية ما ذهبوا اليه لعصمتهم من غير ما ولوا في مذهبهم عليه سلمنا ان ائمتنا لم يكونوا معصومين كما ندعيه
فقد كانوا مجتهدين في ذلك لم يخالف في ذلك احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرارا لكن لم يقم دليل عقلي ولا نقلي من الله تعالى
ولا من رسوله على وجوب التمسك باحد منهم كما قام ذلك في اهل البيت ع كما سمعت من ان التمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا سلمنا ان البارى
لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي ص بالتمسك بهم فالمرتبة التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق
جميع الفرق على عدالتهم وتعففهم وغزارة علمهم بحيث لا يشك فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب
تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شانهم في الدنيا كالخلفاء بني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذبه
كل من يسمعه وهذه المرتبة لم تحصل لغيرهم فان سواهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا سماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت
كفره بمخالفته للسنة المطهرة بما يطيل شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكترث بمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تسعة اعشار مذاهبه التي انفرد
فيها خصوصا فانه اتى فيها بالزلل في قواعد اصولية تبرء في القول فيها عن مظان الظنون كتقديمه القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي
لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ في مسائل ذكرها وتمسك فيها بالشاذة في خرم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ
الشافعية كما هو صريح امامهم الزاهد بذلك في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة لابتر وكذا هم والمالكية واكثر الطوائف يكفرون الحنابلة
لقولهم بالتجسيم ولا ريب في وجوب اتباع المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بحجية
مذهبنا لارجحية اهل البيت ع على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقف نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى وسلوك سبيل الاعتساف
لان المقتضى للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد
بيناها ولا يلزمنا القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يؤمن من الخطاء معه فنكون نحن من الفرقة الناجية لتمسكنا بمذهب اهل
البيت اجماعا بالدليل المسلم المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت ع وبان مذهبهم ماخوذ من مرجوحات
الاقوال وكيف لولا ظلمة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كالميت وها نحن ان شاء الله تعالى ناتي على ما وضعه الناصب من الخاتمة ونوضح ان جل
ما ذكره فيها موضوعات وموهات مفتريات لم يزد بها الا مزيد الشناعة والعوار على نفسه واسلافه وتضعيف العناد والشنار على اعقابه واخلافه
فنقول قال الناصب خفضه الله **خاتمة** لبيان حقيقة مذهب الشيعة وبيانه وكشف ما هو من قواعده وبطلانه ونسال الله ان يوفقنا في هذا
البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب عن الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تعالى ووقوع الخلف في وعد الله محال عقلا
وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف فيه انه تعالى وعد في هذه الاية لانه جماعة ثلثة اشياء ولا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد في هذه
الامور الموعودة موعودة للمؤمنين لدلالة صريح النص على هذا لان منكم يدل على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد ص فلو قلنا ان الحق
مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلثة وهذا خلف ونحن نبين ان شاء الله تعالى هذه الملازمة بحيث يقبله المؤمن المنصف ويذعن لحجيته المخالف
المعاند ان شاء الله تعالى فنقول الاول من المواعيد الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الزعامة الكبرى بحيث ينقاد لاهل الاسلام
اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم
كذا تكفير من قال بامامتهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث
وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما انتجه من المقدمات انما هي وساوس لو قالها صبي لشر من فلاحته
لوجب ان يستعد لضربه نعلا او سوط الظهر وانه على تقدير ثبات خلافتهم وخلفائهم انهم لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه
الذي دل عليه قوله تعالى يعبدونني لا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل ذلك في بعض المواضع فان الثغور واقطار بلاد المسلمين المحفوفة
بكفار الفرنج والصين سيما ساحل بحر الهند وفارس والقسطنطنية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصبة لقصور
نظرهم ووقوفهم على ظواهر الكلام يدعون انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف المؤمنين امنا ولم يتاملوا
في كيفية ما اخبر الله تعالى به من ذلك التبديل حرصا منهم على اثبات الدليل على مطلوبهم العليل وقد عرفت انه خيال باطل ليس اليه سبيل وبالجملة
ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه منطوق الاية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله ص ولا في عهد احد من اصحابه الى يومنا هذا ولينبه له
الناصب انه هل كان الدين متمكنا حين حصر عثمان في الدار وهل كان لامامه واصحابه امن حين تحزب ما النجاد حتى قتل ورمي في الاقذار واذ ظهر انه لا
وجه للحمل على ما توهم الناصب فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تعالى في اخر الزمان من ولد علي ع
ويملاء الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا ادراك زمانه واجعلنا من المشرفين بلقائه ونواله هذا ولو اقتصرنا في ذلك على
ما اقتصر عليه الناصب في حمل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي ع والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف امنا مدة ايامها

[illegible] الخوف من التقية [illegible] لا يحصل الا [illegible] الاستخلاف في الارض [illegible] الا في الذي [illegible] من احكام الشرع
[illegible] كان [illegible] الآية [illegible] لا في الخلفاء الاربعة [illegible] والا وعد [illegible] الاشتراك [illegible] الى النسخ قوله
تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى ثم جعلناكم خلائف في الارض [illegible] في توجيه الاستخلاف [illegible] الوجه [illegible] فلا يتم الاستدلال بالآية فيتم بما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتأمل **ثم قال** الناصب خفضه الله الثاني
من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة ارتدوا كفروا
بعد رسول الله صلعم بل عموا بالكفر والضلال لم يبق الا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غيرهم
على الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فجاء بطلته والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره
وشهرته وادمان جميع اهل الملك في نشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق في ضلالة
جميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي صلعم الى زماننا هذا وهو زمان ناف على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة قليل من القليل
وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين لو نسب اليهم انهم الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو
دبطهم [illegible] بخروج رافضي منهم ايام قلائل سكن بعده ليسرة ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر انه على تقدير حقية مذهبهم
لم يقع الموعود الثاني انتهى **واقول** قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز
كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود عم فسقط جميع ما انتج في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة
فيتوجه انهم ان كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون عددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وكم من فئة قليلة وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثيرة قال بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد
وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد قال الشاعر العارف خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل وايضا فقول الناصب
هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء عم كانوا قليلين يظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ و
قصص الانبياء عم واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين آه فمردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله صلعم وصفة اصحابه مدة نبوته
ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليلون مستضعفون في الارض فقد بان لك بالدليل من الضال عن سواء السبيل ولا يخفى ان السطوة و
القهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا وليس للناصبة علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار
الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم وكفاهم خزيا ووهنا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما
قال سبحانه في شان اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين **ثم قال** الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد الثلثة
تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة
الى يومنا هذا قط لم يكونوا امنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظ ارواحهم
ولم يجترؤا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا من اظهار الدين
وقواعد الحق ولا نزاع في ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم
الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون حقية مذهبهم المستلزمة لوقوع الخلف محالا وهذا هو المطلوب ولو تامل
المتامل بعين الانصاف في شاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدللنا على بطلان مذهبهم من ابهر الدلائل واظهر البراهين
انتهى **واقول** جواب هذا ايضا ما مر انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر عم ولو استعجل الناصب
واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من اولاد علي عم ومواليه من سماهم
الناصب في سوء خاتمته هذا باولي القلانس الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية
حتى هرب الناصب خلق من اهل نحلته الى اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقارع القسر والقهر وهناك ايضا بلغ سيل القهر
زباه حتى استغاث الناصب بقوله واغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى **ثم قال** الناصب ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في
ذلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة نذكر هيهنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن
الجوزي في كتاب الموضوعات ولقد صنعت الرافضة كتابا في الفقه سموه مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا
وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم
عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا على ان اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لا اكذب عليه ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها
فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة احرقهم
علي عم بالنار ونفاهم من البلاد منهم عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه **واقول** لا يخفى ان ما ذكره الناصب من

ان الامامية خرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يحتاج خرقها الى اشارة فاستحيته
واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردنا ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا آه ففيه ان الذي نحن نعلمه من
احوال عامر الشعبي انه كان جلفا جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب وهو الذي تخلف عن الحسين ثم خرج مع عبد الرحمن بن محمد الاشعث ثم قال
له الحجاج انت المعين علينا فقال انهم ما كانوا بررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو الذي خاطب بلال فسرق في خفه ما ثمنه درهم لكن صاحب كتاب
الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة فعلى هذا كيف يتصور منه القدح على اهل مذهب من الشيعة بما نقله الامن ابن
الجوزي فالظاهر ان ابن الجوزي هو المرجع في قوله يعطوني يعني الروافض من تصرفات الناصب وهم الراوي فانه يجوز ان يكون راجعا الى الناس
فانهم قد يتصدون الكذب على علي عم بما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى في قيام حجة على الشيعة ولو سلم فكيف علم
منه انه لا يلاحظ ملاء بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل من دينه وصلاح مرتبته لم يبال بعار سرقة ما ثمنه درهم على انه ما نقل عن الشعبي
انه صرح بان مراده ممن ذكرهم من الروافض هم الغلاة دون الامامية وسائر اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشرهم الروافض احرقهم علي
ونفاهم ومن البين ان المذكور في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا
وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي لما اراد ان يقدح على الحنابلة فخاف من تهمتهم اياه بالرفض قرن قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة
الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ويضحك على لحية من توقع منه ذلك من الحنابلة وسائر اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو
من الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه ويقول انهم كالحمر والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه
حتى يصدقوه الناس فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه اذ شهد على نفسه بالحمارية فلا يبعد صدقه في تلك الحمارية
منه تامل ثم قال الناصب خفضه الله ثم يقولون ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته لا بد ان يشتمل على اصول وفروع والاصول
اما متعلقة بالعقايد الاسلامية واما متعلقة باصول دلايل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية فلما
نظرنا الى مذهب الشيعة رأينا ان اصولهم الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة ومن الاصحاب في كتاب ابن المطهر يقول في كل مسئلة من
مسائل الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان هذا بين المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي تصنيف
للامامية في الاصول حتى اخذ المعتزلة واخذوا منه مسئلة فتبعوه واي اضحوكة اغرب من ان التابع الذي يقرب تابعيته والمتبوع يستنكف من عار
تابعيته وللابعاء بتابعيته ولا يلتفت اليه البتة يجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له هذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء
مشهورون وكتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب ووضعوا الدلايل والبراهين على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل مرتضى الحلي وابن
المطهر وطائفة يسيرة من العوام ونقلوا المسائل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال حتى جعلوا انفسهم متبوعين
والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها ماخوذة
من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة كذب صريح قد علم خلافه الامن قول العلامة الدواني في شرحه للعقايد العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة
في اكثر الاصول ولا يخالفونها الا في مسايل قليلة آه ومع ان هذا كلام صدر عنه من العناد والعناد اكثر مستبينة تفصيلا في طي ما سيق من الاصول الكلامية
وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبدا كابطال الحال ونفي التفويض ومماثلته تعالى لغيره والخروج عن ظلمات الفلاسفة بدلالة
اثبات الجزء الذي لا يتجزى وفي قولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرها وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات
عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جايز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الان
الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي الاصل الاعظم الامامة التي لا يخفى مدخلية
الخلاف فيه في الكفر والايمان لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في
مسئلة الامامة التي هي العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف
في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان آه وكذا هم موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصل هذا الكلام مكتسب من
مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القايل بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لذلك الاضافة
بل لا محصل له وكذا اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الرؤية
والكلام لفظي آه عنه فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم
معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك صريحا فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين
على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل النزاع
لفظيا وكذا قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة و
قال التفتازاني الاشعري في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القايل بحجية جمهور اهل

السنة والجماعة لم يكونوا قائلين بالتعليل [illegible] الاول في اثبات [illegible] كما ان اهل السنة [illegible] بعد كونهما [illegible]
وافق [illegible] وهذا السعد من الامامية كما عرفت وقد ثبت ان المعتزلة والاهل السنة في اثبات الحروف [illegible] ومنعوا عصمة من الانبياء كل منهما
بوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من الشائبات بل المشتبهات ما يصلح لان يجعل اتحاد اهل السنة مع المعتزلة بينهما دليلا على كثرة مخالفتهما
وعدم مشابهة احديهما الاخرى دون ان يجعل اتحاد الشيعة منهم فيها دليلا على ذلك كيف صنيع علم الاشاعرة مع المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهارا
لمباينة المعتزلة والتكلم فيهم بالقبح والذم انما هو من قبيل التعبير بوكل يدم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره مخالفته
بعض علوما قوال انما كان لحب التفرد والاستقلال لحرصه بالرياسة شرذمة من الجهال الاتابة فتشت عن اقوال الاشعري في مذاهبه
كلمن مذاهبه طابق ابيات عبد الرحمن الجامي المذهبيت صاحبه لا يبقى له الا التقليد واقتحام مضيق التقليد اما ما ذكره من انه لم يثبت المذ
يعرف من العلماء وتصانيفهم فيدل تامل بل الناس العلماء بالسماع من صاحب المذهب من تصنيفه والا لا اشكال امر في نقل ابي حنيفة لا نقل
علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا في شيء من الاصول الفقه فبهذا ظهر سقوط قوله اى عالم واى تصنيف للامامية في الاصول اخذه
المعتزلة واخذوا منه مسئلة آه على انه ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر من قدماء علماء الامامية و
مصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفو الكتب منهم من المحدثين من الزيدية فلان وفلان وفلان آه ومن الامامية وسائر اصناف الشيعة فلان
وفلان وفلان آه ومن مؤلفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن وشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اسكاف و
محمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع آخر انه هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت
بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ
المعتزلة فافهم واما ما زعم من متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر
مشهور قد اوضحناه سابقا في فواتح ما علقناه على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل
ثم قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يفهموا ولم يتبحروا فيها لانهم لم يقرؤا على
الاساتذة والمتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التبحر والاطلاع على حقايق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان لها
عند طوامر عقولهم اوضح رد وابه خلاف تلك المسئلة بغير ما يرد به صاحب تلك المسئلة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول
للفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم او يلائم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع بمناسبة فهموا منها فجعلوا
ذلك الشيء مذهبا وردوا خلافه من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء بما رد صاحب تلك المذهب فالحقوا في خلاله شيئا
يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامة ومما يوجب طعنا في الصحابة فهو اولئك المنتحلات اصول فقه الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى
واقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا
عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد تاكد وضوح ذلك بما شيدنا به اركان
جميع ما ذكره المصنف من المسائل الاصولية وادلتها ودمرنا على شبهات المخالفين وهفوات الناصب للعين فيها وايضا يؤكده ان الاجماع
على الوجه الذي اعتقده اهل السنة حجية والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة
والجماعة مع انه يتفرع عليها اجل ما افتوا به من المسائل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها من
المسائل فضلا عن المخالفات الناشية من اتباع احاديث اهل البيت وعدم اتباع جل ما روى بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب
او يلائم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى لاثباته في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من
مسائل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد متفردة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم
هي تلك القواعد التي تفردوا بابتداعها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم لقواعد اصول الفقه عن غيرهم **ثم قال** الناصب خفضه الله
واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل
جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية وليته كان ابطله بالدلائل
المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسائل وافق ابا حنيفة
او مالكا وعمل مثل هذا العمل وما خالف الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او احدا من العلماء وكل ما خالف فقهاء
الاربعة فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتبحر الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعته
مما لا يوافق احدا فلقد سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة
علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة البتة وهذا
اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تامل بعين التدبر واختيار مذهب الحق في اصول مذهب الشيعة

الكلامية والفقهية فروعهم على ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب في قواعد ما ما اتفق فيه اهل السنة والجماعة مذهبا ومن امل بعين الشكر
واخشيا مذهب الحق الى الاصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية فروعهم على ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب في قواعد ما خالف فيه
فيه اهل السنة والجماعة وهو من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما ذهبوا اليه ان كان مخالفا
لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان متحدا مع غيرهم فان كان من الاصول فان تبين جملة مذهبا له صار معترفا وان من الفروع ان قبله و
عمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من العلماء فالحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء و
تفسيقهم ثم من الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم دليلا للمذهب او يجعل قولهم رد المذهب العلماء ان قيم
الدليل والحجة علينا باصحابه لا يلينا ولا باس بهذا فكانه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا مقبول لو الحال انه يدعي صحة مذهبه ويصحح بقول
عايشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر ممن صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقله
من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل به مثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده دلايل ولو قال قايل انه لم يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول
اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد ما نقل اقوال الصحابة ورواياتهم ليكون فعل
والاصو
الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع ودلايلها عن الائمة فعلم انه ليس له دليل
على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها الائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول والفروع ولينصف المنصف
هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم
ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان دينيا من مذهبهم ونحن في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى ارباب ها
اهل السنة ولا
في مذهب
في البلاد وكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعن الصحابة وغيروا الاذان بما لم يصح في مذهب من المذاهب الا في مذهب
الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون لقواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب لما
بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا ولكن اوجب على هذا الرد و
هذا طها والحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله صلعم انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه فان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ
بالله العظيم من لعنته وعقابه وطرده وعذابه لهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يجف قلمي مدة شهرين وايام حتى وفقني الله
تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادى الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي
ما كنت قط لها اهلا فزادني بمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسئل الله العظيم واتوسل اليه بجميع من ذببت عنه الطاعن في هذا
الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين حفاظ الدين وبهذا
الكتاب الذي قصدت بتاليفه ذب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام
والمسلمين شر هذه الفئة الباغية ولي القلانس الحمر من العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر
الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا
النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلام على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ومولانا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي يحتسب عند الله اقرب الوسايل القائم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى اله
واصحابه وازواجه وعترته والسلام على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك
وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخرة من سنة تسع وتسعمائة في مدينة قاسان اوان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد واظهار
مبادي الشر والفساد ورفع الاذان من المآذن وعزم تسيير الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلال وخمود نيران ارباب الدين واصحاب
الفضل والكمال علما وفق الله تعالى ويسر ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء قوي الامل لطالب الرجاء بنزول الفرج من الله تعالى وقد قال الله تعالى
وقال ربكم ادعوني استجب لكم وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجو الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ سؤال السائلين بحرمة
بيمين مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي محمد الشيرازي مولدا الاصفهاني مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه
ومحى بفضله حوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلام انتهى **واقول** الجواب عما ذكره الناصب هنا من حال الامامية
بزعمه في الفروع الفقهية قد حصل بما اجبنا به سابقا عن هفواته في المسائل الاصولية فانا بتوفيق الله تعالى قد اوضحنا ثمة اتقان المسائل
والدلايل التي ذكرها المصنف قدس سره في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعم الناصب واصحابه من مرجوحيته بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية على انه من البين ان ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقله من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي ولعله

اقوال باقي الائمة بما ابطله به الائمة الشافعية مع ما اشتمل عليه من الشيء ما اكذابه اعتزعنها تعصبا وجهلا وليست مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها في شان
ائمتهم فيقال معارضة بالمثل ان جميع ما نسبه الى الشافعي مما تلا من المسائل الفقهية اكثرها ما ناظر به محمد بن الحسن وابو يوسف من اصحاب ابي حنيفة
انما هي من فتاوى فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة وردوا عليه فيها وهي متفرقة فجمعها الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال المردودة
وابطل بها ما خالفها من اقوال ابي حنيفة لحسن طبعه وقوة جدله فالشافعي لم يقدر على اطلاع مدافعته فاتحا وسلما الى ما ذهب اليه وهو في بعض المسائل
موافق لمالك وفي بعضها موافق لفقهاء الشيعة وفي بعضها تابع لاهل الظاهر وغيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو من خواص بدعته مما لا
يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة واهل السنة كمسئلة تزويج بنته المولودة من الزنا فهي اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله عن المصنف قدس سره من
انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة ففرية بلا مرية ولعله قدس سره حصر
المسائل الاصولية فقط في ذلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفرعية ترويجا لمرامه وكيف يتصور القول بما نقله عن المصنف مع
ما يتفرع على المسائل الاصولية التي ذكرنا سابقا انكار الامامية لها من المسائل الفرعية التي افتى بها الفقهاء الاربعة وكيف يدعي
موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من المسائل التي وقع الخلاف في اصولها قبولا وردا ومن المضحكات اظهار الناصب في هذا المقام وتوهم
ببعض علماء الشيعة الذي يريد ان يكذب بلسانه على المصنف ويفرع عليه اعتراف المصنف بحجية اقوال اهل السنة واين ما بسطه العنكبوت للذباب
عن صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيرهم منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي خالف
فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالف فيه صاحباه محمد بن الحسن وابو يوسف في ثلثي مذهبه انما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من
اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وابطالهم لفتاوى ابي حنيفة وتهجينهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي في كتابه المسمى
بحيوة الحيوان عن الصادق ع انه رد على ابي حنيفة في بعض المسائل وبخه على العمل بالراي والقياس وهداه الى ماخذ الاستنباط والاقتباس
ولما خرج من مجلسه الشريف استحب العمى على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردى ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة
من غيرهم مردود بان المتامل انما يتوهم هذا اذا جهل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جهله الناصب واما اذا علم بما مر من
تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره
من ان الحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه تكفير اصحاب رسول الله ص وتبديع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياط في ان يهجر
مذهبا يستغوى صاحبه مع كل ناعق ولا يتفحص عن عدالة الوسايط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل الذي هو واجب في اسع الاصول
حتى يقع في فخ اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهي واكية عليه حاكية عن جهله وذلك لان المصنف قدس سره لم يجعل
قول هولاء الصحابة دليلا للمذهب بل جعل روايتهم عن النبي ص دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الرواية للروايات المروية
من طريقة اهل البيت عليهم السلام وغيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك وما للاختصار والاكتفاء بما هو اقرب الى
تلقي المخالفين له بالقبول كما سبق نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار
مخالفة الجمهور للقران والاحاديث سيد الانام سيما المروية من طريقة المتسمين بخلفاء الاسلام الخشن في نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب
لو كان الدليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد ليكون نقل الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له اه
وايضا ليس هذا الكتاب محل ما قرر فيه المصنف الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لا نراه
في كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا طالعت ذلك
رايت نعيما وملكا كبيرا ويويد ما ذكرناه ما نقلنا سابقا عن الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي التيمي كان
يلحن في الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا في محله على مناقضة ماخذ الاصول
انتهى وقال في موضع اخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى وكفى في الدلالة على قلة فقه
الرجل وقصور باعه فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا راي وهو احسن ما قدرنا
عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما راى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابن ابي ليلى قاضي الكوفة واخرجوا ابا حنيفة منها
لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المساور العراقي من فضلاء الامامية ومعاصري ابي حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات
شعر كنا من الدين قبل اليوم في سعة حتى بلينا باصحاب المقاييس قاموا من السوق اذ قلت مكاسبهم واستعملوا الراي بين
الفقر والبؤس يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم وناصحوا الله في لعن الابليس روي انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة
ارسل هدية الى مساور والتمس منه الصفح والاغماض عن حاله ومقاله وذكر في فتاوى المرجي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكي
ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحابه اخطات فقال نعم وانشد شعرا شعر كادت تذل من الحق قدمي
لولا تداركه نوح بن دراج انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان نخعيا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم

وكان لا يخفى امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية لضرورة وان كان جميل اخوه شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوي عن ابي عبد الله
وابي الحسن الكاظم عم كما ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال من كتب العلامة المصنف قدس سره ولو كان نوح من اصحاب
ابي حنيفة وتلامذته كما حكاه السراجي لما اساء الادب مخاطبا اباه بقوله لحطات اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا متادبين
باداب الله تعالى ورسوله بل باداب عمر بن الخطاب في تلقي النبي صلعم في مرضه وغيره باسوء الخطاب وحج لا بد من التسليم وترك العتاب بهذا
وكم ما روي في شان جهل ابي حنيفة من مثل هذا وخصا بصر قياسه لا بالرجال ولا يجاز شعر ابا حبلى نعمان ان حصا كما لا يحصى ولا يحصى
وقال ابو نعمان واما محمد بن ادريس الشافعي فلما راى ان فقهاء الشيعة لا يقدرون من خوفهم عن العباسية على اظهار مذهبهم جهل
انتحل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وهو لما اخذ تلك المنتحلات من افواه مقلدة الشيعة ولم ياخذها على وجهها
ظهر بطلانها كبطلان ما انفرد بابتداعه من عند نفسه وهي التي ذكرها المصنف في هذا الكتاب ورد عليها واوضحنا انها لا مزيد
عليه وقال بعض الحنفية في كتابه المسمى بفتاوى الحاوي وحكى لنا ان ابا العباس بن شريح كان يتكلف لكل مسئلة من مسائل الشافعي حجة
وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرمي بالكتاب ويقول لاصحابه متى كذب الى هذا صاحبكم وكيف احتال لهذا انتهى
وقد سبق عن ابن حزم انه قال في بحث الفرائض من كتاب المحلى ان اقوال الشافعي يدل على انه كان قليل التبصر بالفرائض انتهى ولا يعرف
ما عسى ان يطلع على اذنك من التفات جمع كثير منها من طلبة علوم الدين وتقليدهم عن ابائها من عوام المقلدين فلقد كان هذا نصله من اشفقا
ورؤسائهم الاتفاق من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم كانوا يغرسون ويرفعون شان من وافقهم في العقيدة ويصحح كونهم خلفاء
وانهم باذن الله سايرون لا من يخالفهم ويحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجابرون فهؤلاء الملوك الجائرة عظموا اجلاء هؤلاء الفقهاء ورجوا مذهبهم ليضعوا
من اهل البيت وشيعتهم ومع كثرة اعدائنا وعظمهم في الدنيا فيما انهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية واشباه لهم من
الفرق الكثيرة ولقد ظهر بما ذكرنا ان لنا صحة عقائده فقاهة هؤلاء المبتدعة المتخلين قد استمر فاوردوا ونفخ في عرضهم وانه ليس لهم لوازم فقط
الى الشماء الا الكثرة المذمومة وكثرتهم التاليف في تلك الفتاوى والمبسوط المجاذة مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعبارات والتعبيرات من سلاطين
اهل السنة من غير ان يظفروا من الفقه بطائل او يرجعوا في ذلك الايجاز والاطناب الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوا الفقه
من مشكوة النبوة والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية ودر الدراية ولم يستعملوا العصر المقدس ولم يتبعوا النزول النور الالهي
الذي ينشرح به الصدور ويحل به الشبهات الحاجبة ويزول به الحجب المانعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الحثيث الى الصراط المستقيم
ولقد عم الابتلاء بهم لكثرتهم على حزن الارض وسهلها واشتد لموافقة الملوك معهم فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها فان بلية الاسلام
بهم شديدة ونقمة اهل الايمان من شرهم مديدة فانهم منتسبون الى الاسلام ويضربونه وبيان انه منتمون من اهل السنة يدعون موالاته
وهم في الحقيقة اعداؤه لانه يخرجون عداوته في كل عدواته فالبلية من الجاهل اشد من عالم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد فلله
كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من علم له طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه وكم ضربوا اعناق الشريعة حاولوا غير
ليقلعوها وكم عموا عيون موارده ليبرئوها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم في محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبههم شبهة بعد
شبهة يريدون ليطفؤا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ليسوا انياب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفر
فالظواهر ظواهر الانصار والبواطن قد تحزبت الى الكفار وتحزبوا ولعلا فا على الله ورسوله المختار نقموا من ولاية المسلمين الى
الاشرار الكفوا عن الكافر الوثني الحربي بالجزية بدلا عن الايمان ورفعوا عما الفهم من المؤمنين كلا من الامن والامان فالسنتهم السنة
المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين راس مالهم الخديعة والمكر بضاعتهم الكذب والخيانة
يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون خرجوا في طلب التجارة وركبوا مراكب حب الهوى والامارة في بحار ظلمات
النفس الامارة متخلفين عن سفينة اهل بيت الطهارة فجرت بهم في موج كالجبال ولعبت بسفنهم الريح العاصف فالقتهم بين سبعين
الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فابصروا في ضوءها
مواقع الخوف والامان ثم اطفؤا ذلك النور وبقيت نار وحرقتهم فهم بتلك النار يعذبون في تلك الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون وقد تمكنت امراض الشبهات قلوبهم واظهرت تلبسا بهم
فشاهد برهم وعيونهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون من علقت في البيت شكوكهم باديم ايمانهم من غير كل
ومن يعلو شرهم نبتلية لقا في عداد الحيوو من دخلت وساوس تلبيسهم معنى مناخالة بين قلبه وبين التصديق وان سمع بالقادر والصدق
في الارض كثير واكثر الناس عنه غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون يسئون
ابدا بحبائل القياس والاستحسان ويتبهون بالمتمسكين بصريح الوحي من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون ويدلو

[illegible]

عن النقل الصريح استهزاء او استحقارا ابوا ان ينقادوا لحكم الوحي الفصيح فرحا بما عندهم من العلم الذي لا ينفع عتوا واستكبارا فتراهم
جعلوا الاشعار مثله والمرعنة قرآنا احتلافا على رسول الله ورداً وانكارا فمثلهم في حمل سنته والتعامل عليها بآرائهم كمثل الحمار يحمل
اسفارا خلعوا النصوص الوحي عن سلطنة الحقيقة ثم عزلوها عن ولاية اليقين وشنوا عليها غارات النار وويلات الباطلة فلا تزال تجرح عليها
سهام كمين اعد والدفعها اصناف العلائق ضروب القوانين وقالوا لما ملكت بباحتهم ما انا الظواهر لفظية لا يفيد انا شيئا من اليقين
اذا ذكرتهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا له انكارا وجحودا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون
عنك صدودا قد اشتروا بالرحيق المختوم حريقا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا انشب في قوم الشبهة الشكوك في قلوبهم
فلا يجدون لها مسيغا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا تبا لهم برزوا الى
البيداء مع ركب الايمان فلما رأوا طول الطريق وثقل مرافقة الثقلين في معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يتمتعون
بطيب العيش و لذة الرياسة فخرجوا انعيم بحسرهم غلبة الهوى وفقد الكياسة وتعسا لهم ما ابعدهم عن حقيقة الايمان وما ابلغهم تجاوزا وبل
النصوص ما يرفع عن الدين الامان فما اكذب دعواهم للتحقيق والعرفان فهم في شأن واتباع الرسول وسنته في شأن فما اكثرهم وهم الاقلون
وما ابصرهم وهم الاذلون وما اجهلهم وهم المعلمون وما اغرهم بالله اذهم بعظمته جاهلون اسروا اسرار النفاق فاظهرها الله تعالى على
صفحات الوجوه منهم واللسان ووسمهم لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما صرح
غيره كان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم وكتموا كفرهم راجوا
على النقاد صفرهم والناقد البصير يتفرس مالهم وشأنهم ويكشف عما القى اليهم الشيطان وغاية مرام حسب الدين وقلوبهم مرض ان
لن يخرج [illegible] اضغانهم حرموا [illegible] الوصول بعد ما تمكن منهج الابرار وتضييعهم للاصول فتمسكوا بما ليس لها اصل وسلكوا سبيلا
لا يهتدون فيه نار ولا نور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبيلا لا يتحير
وينصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار ادلة واضحة وجعل من يدلنا اليه ووفقهم عليه مشاهد الدواعي الحق التي ذهل عنها
اكثر الخلق واستنقذهم من [illegible] وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم والهمهم برياض نزيله وهديهم
[illegible] الى ركوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية
[illegible] لهم بمزايا [illegible] الفرق الاسلامية افاض عليهم من نور هدايته ما كشف به حقائق الدين وانطق السنتهم بمحبته
[illegible] من وساوس الشياطين وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا
[illegible] وصفيه وانتقل الى باب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول
[illegible] الحكم انما هكموا بذلك من قلة البصائر وضعف العقول فقد اوضحنا لك ايها المثبت في الى الاطلاع
[illegible] والهداية انهم ليستاثر بالتوفيق لذلك الجمع التحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله
[illegible] وانجزاطك [illegible] وعنادهم فعسالك تحشر يوم القيمة في زمرتهم [illegible] الجنة
[illegible] مستطاب في نجاح مسئلك الاحبة والاصحاب من [illegible]
[illegible] الصواب في ذلك من [illegible] الله الوهاب على عبده الاواب الراجي [illegible]
[illegible] حتى كان الله له واجرى على نهج الحق عمله والمسئول من [illegible] العظيم بكرمه
[illegible] المحشر وسيلة مزلفة الى سيد البشر واله الائمة الانجبة [illegible] برضى
[illegible] الى تقفا آثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويبوئني في دار القرار بجوارهم المامول
[illegible] ان يدعوني بدعاء الانتظام في زمرة الامنين اذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد
[illegible] فانه سبحانه لا يضيع اجر محسنين وان يصلحوا ما فيه من الفساد والقصور مظان المؤاخذة
والتعيير [illegible] قلة بضاعتي وقلة وفي الشواغل الدنيوية واضحت مع ما انا فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب في ضيق البال بمفارقة الاهل
[illegible] مباديء الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروسة الى المشهد الرضوية
[illegible] الى الهند المحروسة فامتت تلك الشوهاء المأيوسة الى ان ذهب ماد مغى واهتمت في علاوي اعداء همي حتى ظننت انها
[illegible] لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت عليهم السلام احيى قلبي الميت واجرى بناني على منوال وما
[illegible] فانتصرنا للمصنف العلامة خاسرين ووسمنا على جاعرة الاشاعرة القاصرين والناصبة الفاجرة الخاسرين
[illegible] من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللالي التي وشحت
[illegible] في مدة اشهر من غير الليالي لما سرحت من كثرة ملالي وطلعت القوى ونحول البدن كالشن البالي

وكان آخرها آخر ربيع الاول المنتظم في سلك شهور

سنة الف واربع عشر اكره بلاد اتخذها

الكفر وكره واستعمل فيها الشيطان

مكره صانها الله المومنين عن

مكره وجهله و

اخرجهم عن

سواد

الهند حرزه وسهل لمحقق

الحق واهله

قد فرغت من اتمام هذا الكتاب المسمى باحقاق الحق وازهاق الباطل لفاضل الفقهاء والبدر

التما قاضى القضاة قاضى نور الله الشوشترى اعلى الله مقامه فى يوم السبت تاسع وعشرين من

شهر جمادى الثانى ثلث وسبعين ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية فى يد اقل

الكتاب الحقير الفقير الى عفو ربه البارى ابو القاسم الخوانسارى عفى الله عن جرمه